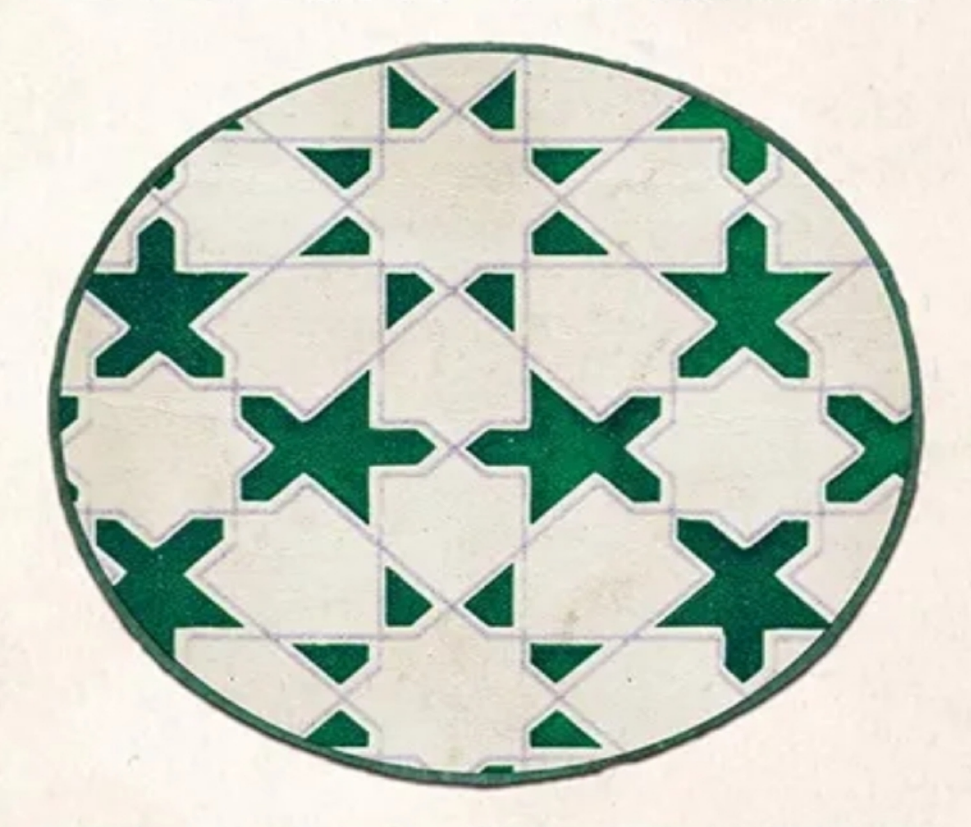
Ibn Arabi, reconocido a lo largo de la historia como el Maestro Sublime o el Hijo de Platón, representa una de las figuras más relevantes del pensamiento y la filosofía de al-Andalus.

IBN ARABI

El Maestro Sublime



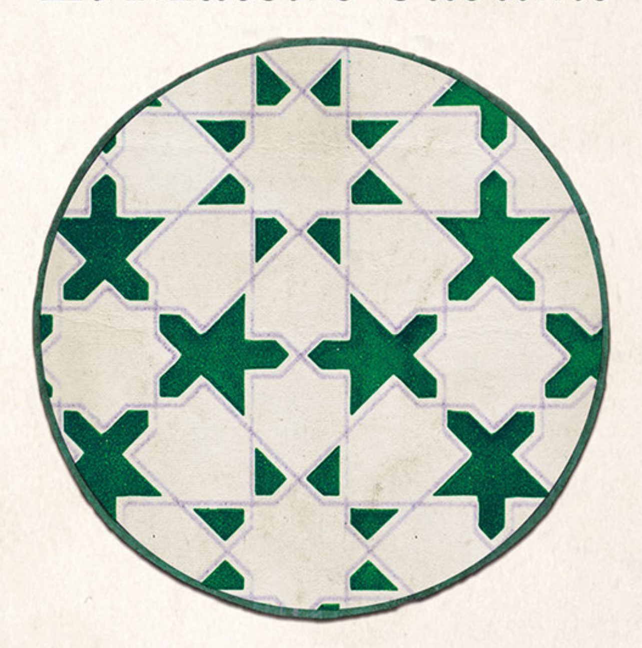
JUAN ANTONIO PACHECO

ALMUZARA

Ibn Arabi, reconocido a lo largo de la historia como el Maestro Sublime o el Hijo de Platón, representa una de las figuras más relevantes del pensamiento y la filosofía de al-Andalus.

IBN ARABI

El Maestro Sublime



JUAN ANTONIO PACHECO

ALMUZARA

JUAN ANTONIO PACHECO

Ibn Arabi
El Maestro Sublime

Editorial Almuzara • Colección Al Ándalus

Director editorial: Antonio Cuesta
Edición: Ana Cabello
Corrección: Rebeca Rueda
Ebook: R. Joaquín Jiménez R.

www.editorialalmuzara.com
pedidos@almuzaralibros.com - info@almuzaralibros.com

ISBN: 978-84-18205-11-8

A Meti.

INTRODUCCIÓN

I

Este libro está destinado a un gran público lector que desee conocer a una de las figuras más importantes del pensamiento espiritual de al-Andalus y que, como tal, es parte irrenunciable de nuestro legado histórico, si bien dejó también una impronta indeleble en la espiritualidad islámica de todos los tiempos y lugares. Esa persona es Muhi al-Din Muhammad b. Ali b. Muhammad al-Arabi al-Tai al-Hatimi[1], nació en Murcia en 1165 y falleció en Damasco en 1240. En adelante, nos referiremos a él por la mención abreviada de su nombre, Ibn Arabi[2], al que a lo largo de la historia le acompañan variados títulos: el Maestro Sublime[3], el Hijo de Platón, el Sultán de la Gnosis, el Azufre Rojo y el que indica su mismo nombre: Muhi al-Din, es decir, el Vivificador de la religión.

Si nos limitamos al contexto del pensamiento y espiritualidad andalusí, Ibn Arabi se nos presenta como el perfecto ejemplo de una encrucijada de caminos y tendencias espirituales y filosóficas a la vez que como la puerta de la espiritualidad más genuina y depurada que se abre cuando se cierra la del pensamiento racional estricto encarnado en su contemporáneo Averroes. El equilibrio intelectual que Ibn Arabi realiza es claro ejemplo de una balanza cognoscitiva cuyos extremos, el racional y el que va más allá de la razón, están muy presente en la actitud intelectual de Ibn Arabi, remitiéndonos a un prototipo de orden simbólico en el que el tema de la balanza en el pensamiento islámico goza de especial atención, derivando en una ciencia de amplias repercusiones en variados aspectos de la cultura islámica clásica. En todos los casos, su presencia es ya patente y determinante en el Texto revelado[4].

La obra de Ibn Arabi nos ofrece tanto el retrato de un sufí como el de un filósofo y también como el de un santo habiendo recibido, en algún momento de su vida, los reproches de herejía y desviación del dogma. Poeta, audaz y certero comentarista del Corán, experto en tradiciones islámicas, conocedor de las cuestiones metafísicas más intrincadas expuestas por los filósofos, autor de una cosmología espiritual con base astronómica deudora de la tradición, formuló sus ideas en miles de páginas escritas. Todas ellas están animadas por un intento y un mensaje de alcance universal, pues como él mismo dice en uno de sus libros, su mensaje va dirigido no solamente a un grupo de adeptos, sino a todos los musulmanes de Oriente y de Occidente, en tierra y en mar, con la certeza de que, en el futuro, habrá de llegar a todos los confines de la tierra.

Ibn Arabi escribió mucho, como demuestra el catálogo de sus obras confeccionado por Osman Yahia en el que se citan ochocientas cincuenta y seis obras de entre las que solamente quinientas cincuenta han llegado hasta nosotros tal como lo confirman los dos mil novecientos veintisiete manuscritos de las mismas. La obra cumbre del sufí murciano es la titulada Las Revelaciones de La Meca, en árabe: Kitáb al-Futuhát al-Makkía, y se extiende a lo largo de unas tres mil páginas. A ella le sigue en orden de extensión la titulada Las Gemas (o los Engarces) de las Sabidurías de los Profetas o, en árabe, Fusus al-Hikam. De ambas hay comentarios tanto sunníes como xiíes y Osman Yahia los cifra en ciento cincuenta, y su lectura por parte de los sufíes y de los no sufíes ha suscitado admiración profunda y también apasionadas iras y rechazos.

Todo gran pensador ha dejado una herencia escrita que, por su profundidad, su terminología o por el alcance de sus ideas, ha precisado de comentaristas que han tratado de acercar la obra comentada de sus maestros a los lectores interesados en ella. Así fue el caso de Aristóteles, que contó entre sus comentaristas más señalados a Alejandro de Afrodisias (h. 198-211) y, en el mundo islámico, a Averroes, el Comentador por excelencia. También Tomás de Vio fue comentarista señero de la obra de Tomás de Aquino (1225-1274), muy contemporáneo de Ibn Arabi, a quien tampoco faltaron comentaristas. Entre ellos destacan los comentarios a su obra de Daud al-Qaisari (m. 1350) y, sobre todo, de Sadr al-Din al-Quniaui, o al-Qunaui, que fue su discípulo además de yerno.

A toda la numerosa bibliografía que suman las obras de Ibn Arabi y la de sus comentaristas, debe añadirse la no menos numerosa que se ha ido generando a través del tiempo hasta nuestros días por parte de sufíes, especialistas y pertenecientes al mundo académico. En España, quien primero expuso de forma detallada el pensamiento y la experiencia del sufí murciano fue D. Miguel Asín Palacios que, en 1931, publicó su conocido libro El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia, del que se han hecho posteriores reediciones. Fuera de nuestro país, antes de Asín Palacios, R. A. Nicholson había publicado, en 1906, un breve estudio del sufí murciano. Más modernamente, su figura y su obra han sido estudiadas, analizadas y expuestas por especialistas de todo el mundo, tanto musulmanes como no musulmanes.

Dijo Heidegger que una filosofía en la que el raciocinio o el argumento racional no estuvieran acompañados de un sentimiento y una vivencia que

tuvieran los rasgos de una experiencia religiosa, carecía de profundidad y validez. Opino que lo mismo puede decirse de la obra y pensamiento de Ibn Arabi si empezamos el pensamiento citado del filósofo alemán por el final del mismo y creo que de ello fue consciente el sufí murciano a juzgar por la abundancia de referencias filosóficas racionales que su obra manifiesta como tendremos ocasión de ver en su momento. Por otra parte, creo que hay un acuerdo unánime en aceptar que la experiencia sufí es un privilegio personal e intransferible y que, como toda experiencia espiritual, queda reservada en el ámbito de la subjetividad si bien, el sufí, como también cualquier místico cristiano o de otras creencias religiosas, puede intentar transmitir su experiencia espiritual y dar cuenta de la misma por escrito. En algunos casos, esa plasmación escrita ha enriquecido no solamente el espíritu de sus lectores, sino que ha logrado formar parte de la literatura más sublime, como es el caso de Teresa de Jesús o Juan de la Cruz en la literatura española, Chalal al-Din al-Rumi en la islámica o el mismo Ibn Arabi en la árabe y musulmana de todos los tiempos.

Más allá de la belleza literaria, detrás de los escritos sufíes o místicos, queda un espacio impenetrable al que el no iniciado no puede acceder y debe contentarse con atisbar un horizonte donde no existe la especulación racional, donde la experiencia debe vivirse y en el que las palabras parecen sobrar. Por respeto a esa conciencia de plena interioridad, quien no es sufí, o quien no ha recibido el destello iluminador de lo Alto, debe permanecer en la puerta y hablar de la experiencia interior desde fuera de la misma, acercándose con los medios que tiene a su alcance. En este caso, hago mía la proposición que cierra el Tractatus logico-philosophicus de Wittgenstein: «De lo que no se puede hablar, mejor es callarse»[5], y asumo lo que el pensador vienés dice en su proposición 6.44 del mismo libro: «No es lo místico cómo es el mundo, sino qué es el mundo». De acuerdo con ello, en este libro trato de exponer lo que Ibn Arabi dijo de su experiencia espiritual y la cosmovisión resultante de ella, así como también interpretar lo que desde fuera de esa experiencia puede ser relacionado con postulados filosóficos que son accesibles al común del público lector. Creo que las aportaciones de innumerables estudios contemporáneos sobre la obra de Ibn Arabi, aun habiendo sido elaboradas por no sufíes, han enriquecido el conocimiento que puede tenerse de la misma, y a ese propósito me sumo con este trabajo a pesar de la limitación de mis alcances. En consecuencia, propongo que el objetivo de este libro debe ser no tanto buscar un saber

sobre el pensamiento de Ibn Arabi como establecer la relación del saber en general y particularmente el filosófico, con el del sufí murciano. Por ello, hablaremos de analogías, similitudes o cercanías de pensamientos elaborados cerca o lejos de su tiempo y espacio con el fin de acercarnos, siempre desde fuera, a la inmensa riqueza de su obra y que la misma pueda ser conocida por quienes sientan esa indefinible pero irremediable atracción por el vasto y prodigioso mundo de la espiritualidad islámica.

II

Al comienzo de su libro Los Engarces de las Sabidurías, Ibn Arabi nos dice que él no es ni un enviado ni un profeta, sino que solamente es un heredero ocupado en el sentido final de su vida. Toda su biografía y su experiencia parecen construirse sobre ese axioma, y cada uno de sus escritos, cada uno de sus viajes, cada una de sus experiencias, le permitieron ver la multitud de facetas y las variadas transformaciones de toda posible experiencia vital que, en su caso, era a la vez experiencia espiritual. Esa apelación al sujeto que experimenta permite que la subjetividad, individual por naturaleza, se transmute en un universal sin tiempo ni espacio. Tal experiencia existencial, que muchos sufíes y espirituales del islam podían compartir y expresar, es la que subyace en las miles de páginas escritas por el Maestro Sublime.

Hace medio siglo, A. Badawi advirtió las semejanzas que, a su juicio, podríamos encontrar entre el sufismo musulmán y el existencialismo como expresión filosófica del estado del ser humano en el mundo. La experiencia subjetiva e intransferible de ese modo de estar en el mundo, previa a toda necesidad de búsqueda de esencias inmutables, que se diversifica en las infinitas modalidades posibles para cada ser humano es, para Badawi, el primer dato que nos permite establecer similitudes entre existencialismo y sufismo[6]. S. Kierkegaard (1855), que inspiró todas las formas de la filosofía de la existencia posteriores a él, pensaba que la única realidad de la cual un existente tiene algo más que un saber es su propia realidad. El hecho de existir tiene para él la realidad de un saber absoluto, y en una de sus últimas cartas, de 1854, escribió el corolario de esa experiencia: «¡Qué riqueza infinita es la existencia! Que una sola persona, solo una, pueda ser el todo y que, con ella, sean posibles los mayores acontecimientos»[7]. Siglos antes de

que ese pensamiento se expresase, Ibn Arabi ya había dejado escrito similar percepción refiriéndola a su propia experiencia: «Cada época tiene una persona a través de la cual esa época alcanza su apoteosis. Para todas las épocas que están por venir, yo soy esa persona»[8].

Ambos postulados solo pueden rubricarlos quienes han llevado su experiencia subjetiva al límite de lo absoluto por las vías que cada uno ha podido transitar en el mundo. En 1911, G. Luckács publicó El alma y las formas, libro que dedica un amplio espacio a la reflexión sobre Kiekegaard y su experiencia vital, y en el mismo alude al concepto de forma como expresión coherente y rigurosa de las actitudes que el ser humano adopta frente a la vida y al mundo. Para el pensador húngaro, que en su momento sería destacado representante del materialismo marxista, no hay inconveniente en afirmar que el conjunto de todas las formas posibles constituye la esencia del alma en tanto que fuerza intangible e indefinible que permite advertir el punto en el que se cortan lo real y lo posible, lo finito y lo infinito.

Desde esta perspectiva, podemos entender cómo la experiencia de Ibn Arabi trasciende los límites estrictos del sufismo sobrepasando los límites de toda creencia permitiéndole afirmar que su corazón posibilita el acogimiento de todas las formas, desde la del monasterio para los monjes, un templo para los ídolos o las páginas de la Torá, hasta las mismas hojas del Corán. Con ello, prueba que, aunque la verdad puede ser subjetiva, la certeza de esa subjetividad es verdadera y que el alma puede dar un salto gracias al cual abandona los hechos siempre relativos de la realidad común para alcanzar la eterna certeza de las formas imperecederas, acercándonos al horizonte del cosmos ideal platónico. Por otra parte, esa conciencia de lo absoluto permite no encontrar en lugar alguno oposiciones claras y tajantes, pues todo está en movimiento y en continua transformación.

1 Simplifico en la medida de lo posible la transliteración de las palabras árabes. Así, como norma general la letra h se leerá aspirada. La x tal como se pronuncia en catalán o gallego. La ch se leerá de forma suave tal como se pronuncia en algunos lugares de Andalucía. En cuanto al nombre de Dios en árabe, lo translitero como Al-lah, de forma que se acerque más a su pronunciación en árabe.

2 Aunque posiblemente debería citarse como Ibn al-Arabi, preferimos el nombre simplificado sin artículo para evitar confusiones con Abu Bakr

Ibn al-Arabi, importante jurista malikí que nació en Sevilla en 1076 y con otros, también sufíes, que llevan el mismo nombre. Asín Palacios lo nombra como Abenarabi y en la literatura especializada de lengua francesa e inglesa se cita, en general, como Ibn Arabi.

3 En árabe Al-Xaij al-Akbar latinizado en las fuentes cristianas como «Doctor Maximus». Podemos traducir el título en árabe como «Maestro Supremo» si bien preferimos darle el apelativo de «sublime» por lo excelso y eminente de su persona y obra.

4 El Corán alude explícitamente a la Balanza enalteciéndola con el mismo grado que el atribuido a la Verdad: «Al-lah ha hecho descender la Escritura con la Verdad y la Balanza (Mizán)», XLII, 17., y con el propósito de que «las gentes observen la equidad» (LVII, 25). Las citas del Corán se hacen de acuerdo con la traducción de J. Cortés, Madrid, Editora Nacional, 1984.

5 L. Wittgenstein, Tractatus logico-philosophicus, Madrid, 1975, p. 203.

6 A. Badawi, «Les points de reencontre de la mystique musulmane et l ´existentialisme», Studia Islamica, 27, 1967, pp. 55-76.

7 S. Kierkegaard, Cartas del noviazgo. Buenos Aires, 2016, p. 89.

8 En una inscripción en la tumba de Ibn Arabi en Damasco.

LOS TIEMPOS DE IBN ARABI

La vida de Ibn Arabi transcurre en un tiempo en el que las tierras del islam experimentaron cambios producidos por movimientos políticos de amplio espectro en los que se evidencian remodelaciones y estrategias globales de variada composición. El complejo y diversificado mosaico político del islam del siglo anterior parece ahora haberse simplificado y consolidado en áreas territoriales de mayor extensión. En el extremo oriental del mundo musulmán se consolidan nuevas formaciones políticas y militares dispuestas a intervenir en la vida y en la sociedad musulmana, como fue el caso de los mongoles encabezados por Chingiz Jan, cuyos métodos bélicos y formas de ataque llenaban de terror a los habitantes de las tierras por él conquistadas. Sin embargo, esa política de tierra quemada no dejó de surtir un efecto beneficioso en tanto que los territorios sometidos a la pax tatarica gozaron de estabilidad y tranquilidad. Como indica F. M.

Pareja, por primera vez en la historia pudieron viajeros y mercaderes, embajadores y misioneros, con la seguridad de un simple salvoconducto, cruzar las estepas y desiertos de Asia hasta las cortes del gran jan, primero en Qaraqorum y luego en Pekín, trayendo a su vuelta noticias, informaciones, así como ciencia y sabiduría de aquellas remotas regiones[9]. De esta aportación de ideas y conocimientos también serán beneficiarios los geógrafos, escritores, científicos y espirituales musulmanes procedentes, en su mayor parte, del califato de Bagdad.

El antes brillantísimo foco de sabiduría, como lo fue en tiempos de al-Mamún, (m. 833), llega al siglo XII en un proceso de clara decadencia que puede remontarse a los tiempos de al-Mutauakkil, el décimo de los califas abasíes, que ya en su momento, tratando de evitar el peligro que suponía la cercanía de los turcos pretorianos, hizo construir en las afueras de Samarra un portentoso palacio. Después de morir a manos de los jefes turcos, el califato entró en una deriva incapaz de controlar tan gran imperio, que, entre periodos de tranquilidad y épocas de zozobra, acabó cayendo en manos de los mongoles de Hulagu en el año 1258.

En tiempos del nacimiento de Ibn Arabi también desapareció el otrora poderoso y amenazante califato fatimí de Egipto. Fundado por Ubaid Al-lah, destacado jefe ismailí que, procedente de Siria, declarándose descendiente directo del Profeta, se declaró mahdi y fundó el califato en 909. En 996, su califa al-Hakim fundó la Casa de la Ciencia, émula del la Casa de la Sabiduría de Bagdad y promotora de un amplio movimiento cultural y filosófico de hondas repercusiones en la cultura islámica que pudo conocer la importancia del pensamiento platónico y neoplatónico que venía a completar el conocimiento del pensamiento aristotélico, sobre todo en su vertiente lógica, que se generó en Bagdad.

En 1154, el último califa fatimí, al-Faiz, fue proclamado a los cinco años de edad. Cuando murió a los once, su sucesor al-Adid contaba con nueve. Ante esta falta de poder político real, no es raro que el califato egipcio fuese fácil presa para las ambiciones más poderosas, entre ellas la de Saladino, que en 1171 acabó con el califato estableciendo en Egipto el gobierno ayyubí. La dinastía de ese nombre tiene su origen en el ya citado Saladino, Salah al-Din, hijo de Ayyub y de procedencia kurda. Aprovechando sus relaciones con los cruzados cristianos, y a despecho de sus correligionarios musulmanes, fundó un poderoso Estado que fue capaz de eliminar la presencia xií, procedente de la población del anterior califato

fatimí, a la vez que obtenía la victoria sobre los cruzados en tierras egipcias. En 1172 alejó a los normandos de Trípoli y en 1174 se adueñó de Siria, no pudiendo, sin embargo, reducir a los ismailíes de las montañas del país y viéndose obligado a firmar un pacto con Sinán, el legendario «Viejo de las montañas», jefe de un nutrido grupo de fieles soldados ismailíes que han pasado a la historia con el apelativo de haxixín, que, en Occidente, se ha venido traduciendo como «asesinos». En la mención de los cruzados cristianos en la región, no hay que olvidar que Ibn Arabi fue contemporáneo de la tercera de las cruzadas cristianas, la que se desarrolló entre 1189 y 1192, así como de las tres posteriores, finalizando en la sexta de las mismas entre 1222 y 1229.

En lo tocante a la política de al-Andalus, Ibn Arabi vivió en el momento en el que el territorio andalusí se reducía en beneficio de la presencia cristiana, que, desde 1085 con la toma de Toledo, empezó a relacionarse con nuevos poderes y nuevas formulaciones sociales y políticas. Una de las más relevantes fue la protagonizada por la presencia de los grandes imperios musulmanes norteafricanos, que será decisiva en la política de al-Andalus remodelando el esquema político peninsular de acuerdo con nuevas variables históricas: al mismo tiempo en que los reinos peninsulares cristianos empezaban a relacionarse con la política europea, los poderes políticos andalusíes lo hacían con la procedente del norte de África.

Tras la toma de Toledo por los reinos cristianos, el rey taifa de Sevilla, al-Mutamid (m. 1092), pidió ayuda a los almorávides, que por ese tiempo constituían un extenso imperio cuyo origen se remonta a 1039. La variada gama de poderes políticos que formaban las taifas peninsulares, con una brillantez cultural pareja a su debilidad política, se vio profundamente alterada por la presencia almorávide, que, presididos por un rigor dogmático al que no estaban acostumbrados los reinos de taifas, fueron desapareciendo, empezando por la taifa de Málaga en 1090 y acabando por la de Mallorca en 1115.

La llamada Reconquista cristiana, por su parte, también se benefició de la debilidad política de las taifas andalusíes y se data su inicio con la toma de Calahorra, en 1045, por el rey pamplonés García de Nájera. Su hermano, Fernando I de León y Castilla (m. 1065), ocupó Lamego y Viseo en 1057, en tierras hoy portuguesas. En adelante, los andalusíes y los cristianos se vieron forzados a mantener un contacto real que incidió en los aconteceres

políticos. Como refiere la historia que ha llegado a nosotros, cuando el califato cordobés se disgregó en 1031, Toledo mantuvo buenas relaciones con los poderes cristianos, de forma que Alfonso VI, el conquistador de la ciudad del Tajo, convivió durante casi un año en la misma con su rey musulmán al-Mamún (m. 1075). Cuando este murió, se planteó su sucesión y entraron en liza dos bandos: el que pretendía mantener la hegemonía musulmana, cuyo promotor era el rey de Badajoz al-Mutauakkil, y el integrado por los mozárabes, que acabó situando en el trono a al-Qadir, nieto de al-Mamún, considerándolo más dócil y generoso monetariamente respecto al rey cristiano.

En el siglo XII, la península ibérica, por impulso de Alfonso VII el Emperador (m. 1157), se consolidó en un conjunto de nacionalidades que, junto a al-Andalus, definían los llamados cinco reinos: Castilla, León, Portugal, Navarra y la Corona de Aragón. En el primero de ellos, la política bereber norteafricana seguirá marcando el tiempo histórico andalusí.

EL AL-ANDALUS DE IBN ARABI

En 1172, la familia de Ibn Arabi abandonó Murcia para instalarse en Sevilla, una vez que el poder de Ibn Mardanix, tras una resistencia de casi quince años y ayudado por mercenarios cristianos, fue definitivamente suprimido por el poder almohade. Por tanto, desde sus siete años de edad en adelante, Ibn Arabi crecerá y alcanzará su iniciación en la Vía espiritual bajo la sombra del nuevo imperio norteafricano al que servirá su padre y en el que tenían cobijo y promoción intelectual dos grandes pensadores andalusíes: Ibn Tufayl, de Guadix, y Averroes, de Córdoba.

La ideología del Imperio almohade surgió del impulso de Ibn Túmart (m. 1128), oriundo del Sus marroquí y perteneciente a la tribu bereber de los Masmuda. Criado en un ambiente religioso de notable influencia jarichí, el líder marroquí inició su andadura política y militar mediante un claro enfrentamiento a la política almorávide imperante en ese momento en el Magreb. Como es sabido, jarichí, «el que sale», es un término árabe que se aplicó a quienes abandonaron o se salieron del Ejército de Ali, el cuarto califa del islam, tras la batalla de Siffín en 657, en la que se enfrentaron sus seguidores con el Ejército de Muauiya, que venció en la contienda y obligó a negociar a Ali con el consiguiente rechazo de un grupo de sus seguidores

que deseaban continuar las hostilidades. Ante la negativa del califa a seguir luchando, este grupo salió de su Ejército y, en adelante, formaría un grupo militar e ideológico cuya presencia en el norte de África tendrá grandes repercusiones en todo el islam.

En los aspectos políticos y dogmáticos, los jarichíes, que, más adelante, se denominarán ibadíes, compartían algunos principios básicos e inamovibles: democracia absoluta en la elección de su imam o califa, necesidad de las obras como complemento necesario de la fe y pérdida de la condición de creyente al que cometía un pecado grave. Sumamente rigoristas en lo relativo al ritual y a la moralidad pública, sus ideas no estaban lejos de las propuestas por la tendencia mutázil, que fue determinante en el medio ideológico abasí en el siglo IX y cuya tarea hace que se le considere como el primer racionalismo islámico. Este rasgo podría explicar, en parte, la inclinación de los sultanes almohades por el estudio de la filosofía gracias a la cual gozó de especial protección, como se ha dicho, el filósofo cordobés Averroes, que es la cima del pensamiento racional andalusí, en particular, e islámico, en general.

Ibn Túmart, imbuido de tales principios, no dudó en reclamar su ascendencia árabe pura y cercana a la familia del Profeta con la que, en su momento, intentó legitimarse como mahdi o guía enviado por Al-lah para conducir rectamente a su comunidad. Además, el dirigente marroquí fue en peregrinación a La Meca y, coincidiendo con el comienzo de la presencia almorávide en al-Andalus, parece ser que estuvo en Córdoba siguiendo su periplo hacia Arabia en cuyo transcurso es posible que recibiera una sólida información ideológica debida al contacto con grandes sabios y ulemas. Esa formación le será muy útil para sus controversias con los almorávides a su regreso al norte de África, siendo el fundamento de esos debates la respuesta a la pregunta acerca de dónde procede el conocimiento de la ley divina. Para los ulemas almorávides, dicha procedencia estaba en el Corán, la tradición del Profeta, la sunna y en el contenido jurídico emanado de ambas fuentes. Por el contrario, Ibn Túmart proponía una solución de mayor alcance basada en la certidumbre de que el conocimiento de la Ley proviene de una previa constatación de lo que es verdadero y falso, en cuya delimitación cognoscitiva intervienen factores como el saber, la ignorancia, la duda y la suposición. Es el saber el que proporciona al creyente la verdadera guía, y los tres restantes tipos de conocimiento resultan insuficientes y conducen al error. La opinión de Ibn Túmart eliminaba así el

instrumento fundamental para considerar la esencia válida del Derecho islámico, ya que incluso la profesión de fe musulmana deriva de transmisiones cuyo grado de autoridad es, solamente, el de la suposición, aunque esta pueda ser más o menos correcta.

Tal vez resulte aventurado suponer una raigambre platónica en tales afirmaciones, sobre todo en lo relativo a la fuerza de la certeza que encontramos en el pensamiento de Ibn Túmart, que, por otra parte, nos ha llegado de forma bastante fragmentaria, si bien su esfuerzo por fundamentar sus opciones ideológicas en bases racionales no deja de tener importancia e incluso un determinado eco en las formulaciones doctrinales de Ibn Arabi, como en su momento veremos. Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que, una vez conseguida la aquiescencia de sus seguidores, Ibn Túmart se proclamó mahdi en Tinmal, en el año 1121, y dio comienzo a sus campañas militares a la vez que constituyó un Consejo privado con diez de sus primeros discípulos y un Consejo de representantes de todas las tribus de su ámbito territorial, formando un grupo de poder cuya estructura orgánica responde a la organizada por el Profeta en la ciudad de Medina. A todos los seguidores de la doctrina del nuevo mahdi, se les dio el nombre de al-muahidun, «almohades», es decir, los que profesan como sólido e indestructible fundamento de su creencia la absoluta fe en la Unicidad, Tauhíd, de Al-lah.

Cuando murió Ibn Túmart, su discípulo más cercano, Abd al-Mumin, bereber del grupo de los zenata, ocupó la suprema dirección del movimiento almohade emprendiendo una ofensiva militar que en siete años le permitió ir desalojando a los almorávides de las ciudades magrebíes mejor situadas en las rutas del comercio norteafricano. Tras la toma de Marrakex, en 1146, el nuevo sultán almohade abordó la conquista de todo el norte de África hasta el límite del imperio fatimí de Egipto y acabó con la presencia normanda en Sicilia. A partir de 1151, puede decirse que todo el Occidente islámico invocaba en la oración del viernes el nombre del califa almohade que tenía como propósito entrar en la península ibérica, a cuyo efecto preparó una expedición malograda por su fallecimiento en 1163, es decir, dos años antes del nacimiento de Ibn Arabi.

Abu Iaqub Iusuf, hijo de Abd al-Mumin, fue quien entró en el territorio andalusí, cuando los reinos cristianos del norte de la Península estaban ganando terreno hasta el punto de que Alfonso VII de Castilla había hecho varias incursiones llegando hasta Córdoba. La intención de Iusuf era

acabar con los reinos de taifas que estaban bajo el poder almorávide y dar por finalizada la presencia de este en al-Andalus e incluso hacer la guerra santa a los reinos cristianos. Su base de operaciones fue Sevilla, que será considerada como la segunda capital del Imperio almohade, siendo la primera Marrakex. Ese será el tiempo de la gloria de Hispalis, cuyo nombre ya había sido mucho antes traducido como Ixbilia, la gloria cuyos preparativos pudo observar el niño Ibn Arabi cuando llegó con su familia desde Murcia, cuando se construía el alcázar y se remodelaba la mezquita aljama, el minarete de la Giralda, inaugurada en 1182, además de numerosos palacios, quintas de recreo, baños y mercados.

El califa almohade, que alojó en su corte de Marrakex a las mentes más preclaras de su tiempo, era un hombre instruido que se interesó en conocer los secretos de la medicina, la filosofía y la astronomía, además de ser un experto en la lectura del Corán, en la gramática y en la lexicografía árabe. Bajo su imperio, Sevilla acaparó el prestigio histórico de Córdoba y se convirtió en una gran urbe en la que destacaron poetas, literatos, músicos, expertos en jurisprudencia, así como también píos ascetas y hombres y mujeres entregados al ejercicio del espíritu. A la vez que el adolescente Ibn Arabi empezaba a formarse intelectualmente en esa Sevilla socialmente heterogénea y en sus tierras aledañas, se consolidaba la presencia de un sólido grupo de sufíes que enalteció la espiritualidad andalusí y que será el fondo espiritual paradigmático para el Maestro Sublime. Es importante observar que, simultáneamente a ese florecimiento sufí en al-Andalus, en Europa se constituía la teología escolástica, beneficiándose de las aportaciones del pensamiento griego antes de la recepción de la traducción latina del pensamiento de Aristóteles en la que tan importante lugar habría de tener Averroes. Esa teología iba acompañada de un soporte filosófico que poco a poco tenderá a separarse de los dictados dogmáticos para reclamar su autonomía, como ya se deja entrever en la obra de Pedro Abelardo (m. 1142).

No sabemos hasta qué punto el adolescente Ibn Arabi fue consciente de la envergadura política del Imperio almohade que dio cobijo y empleo a su padre y, con él, a toda la familia. En sus escritos de madurez nada hay que pueda demostrar admiración o aplauso de ningún poder político determinado, si bien tenemos noticia, por sus propios escritos, de que, en el transcurso de sus viajes por Anatolia, estableció lazos de gran amistad con el soberano seliuquí Kaykaus (m. 1218), quien, según las crónicas, habría

regalado una casa al sufí murciano y que este se la habría dado como limosna a un mendigo. De esta relación de amistad que, en gran parte fue una relación epistolar y en la que parece destacar la función de Ibn Arabi como asesor del soberano, ha quedado la cita del reproche que Asín Palacios hace a la conducta por él denominada anticristiana del sufí acerca de su consejo a Kaykaus sobre el endurecimiento que habría de tener con la población cristiana de su reino en respuesta a una carta del mismo dirigida al sufí. En dicha respuesta epistolar, Ibn Arabi indica al rey que, en su condición de sustituto o califa de Al-lah en la tierra, debe aplicar los principios de la ley islámica, la Xaría, que rigen la conducta de todos sus súbditos sin distinción. De la misma forma, dice el sufí, que un musulmán no puede residir en Jerusalén bajo el mando cristiano, un cristiano no debe residir en un país musulmán sin cumplir las condiciones exigidas por la Ley musulmana[10].

De lo que sí tenemos constancia cierta es de la idea que Ibn Arabi tenía del califato espiritual como arquetipo eterno del temporal, y en la misma no hay alusión alguna al establecido por el Imperio almohade, de cuya presencia él fue testigo en su momento de esplendor. El término califa aparece por primera vez mencionado en la aleya 30 de la azora II del Corán: «Y cuando tu Señor dijo a los ángeles: “Voy a poner un sucesor (jalifa) en la tierra”», señalando con ello la determinación divina de que el ser humano fuese el receptáculo de la Orden que lo instituía como representante del Creador en la Creación. En vida del Profeta no hubo lugar a que ese término se le aplicase como gobernante de la comunidad de Medina, puesto que él se limitaba a seguir los dictados de Al-lah en lo tocante a ese gobierno. Cuando Muhammad falleció, en 632, surgió el debate sobre qué título debería llevar su sucesor como regidor de la comunidad de los creyentes, la Umma, pues el Profeta nada dijo al respecto. Abu Bakr fue designado para el cargo y adoptó el título de sucesor del Enviado de Al-lah, es decir, jalifa Rasul Al-lah, sucediendo al Profeta solamente en calidad de dirigente de la Umma y rector de sus destinos políticos y sociales. A Abu Bakr le sucedieron Omar, Uzmán y Ali (m. 661), que adoptaron también el título de califa y en lo sucesivo esta será la denominación de quien gobierne la comunidad en lo político, y como salvaguarda y protector de lo dictado en el Texto revelado. Ha llegado a ser lugar común el decir que el califa del islam ostentaba el poder político y el espiritual, siendo así que este último solo corresponde a Al-lah y que el cumplimiento de su Orden en todos los

ámbitos de la vida de los seres humanos bajo el islam queda bajo la supervisión del califa como misión espiritual propia. En realidad, no habiendo un poder humano supremo instituido para dictaminar los alcances y límites del dogma revelado, en el islam cada ser humano en particular es un jalifa de su Creador, tal como reza el Texto en la aleya citada. Ante esa inamovible distinción, el Profeta como ser humano privilegiado en tanto que recipiendario de la Revelación, en los casos particulares en los que había de tomar decisiones de orden práctico relativas a la vida comunitaria, aplicaba la sentencia a la luz del Texto, y emitiendo una opinión propia de acuerdo con el mismo. Al conjunto de esas opiniones se le denomina sunna o camino trillado por el que transitaba la vida de la Umma en sus primeros tiempos de existencia, y de ahí que los califas que lo siguieron en la historia de la misma aplicasen sus decretos de acuerdo con el Texto y con la sunna, formando ambos referentes últimos el fundamento de la jurisprudencia islámica.

En la aleya 35 de la azora XXIV, titulada «La Luz, al-Nur», leemos que «Al-lah es la Luz de los cielos y la tierra». Esa Luz con la que «Al-lah dirige a quien Él quiere», tal como indica la misma aleya, es la que determinó la misión del Profeta que, como receptor de la misma por primera vez, quedó determinada y fijada para siempre en su persona en calidad de Enviado de Al-lah. De ahí que la tradición espiritual musulmana hable de la «Luz de Muhammad» o «Luz muhammadí», tal como emplea esa expresión Ibn Arabi. Una tradición profética o hadiz que él mismo aduce dice que, cierta vez, le preguntaron al Profeta: «¿Tú has visto a tu Señor?», a lo que Muhammad respondió: «Una Luz me lo ha hecho ver».

Para todos los espirituales del islam, esa Luz, que también es uno de los Atributos divinos, Al-Nur, y que, por otra parte, designa a la ciudad de Medina como objeto de la misma, la Ciudad Iluminada, al-Madina al-Munauara, es a la que tiende el sendero iniciático de todo sufi aspirante a la Unión y, por ello, los estadios por los que pasa la Vía del iniciado e iniciada se instituyen como grados de luminosidad de diversa coloración hasta llegar a la Luz de lo Invisible, que carece de coloración alguna. Esa coloración responde a la necesidad de que el ser humano ascienda por el Sendero apoyándose en una Luz que sea asequible a sus sentidos corporales y a sus capacidades racionales y espirituales. De acuerdo con ello, Ibn Arabi nos habla de la Luz roja asociada al entendimiento, de la Luz blanca propia de la fe y de la Luz verde específica de la verdad.

Desde el punto de vista de los sucesores del Profeta, es decir, de los califas, dejando aparte la luz propia de Muhamad, Ibn Arabi piensa que sus sucesores más inmediatos, que, además, tenían con el Profeta lazos de familia hasta llegar a Ali, que era su primo carnal y su yerno, pues estuvo casado con una de sus hijas, Fátima, debían personificar en gran medida aspectos de la Luz primordial y fuente de la Revelación. Así, en una de sus visiones, busca apoyo y guía en la Luz que presidió sus vidas y, prescindiendo de Uzman, interroga a Abu Bakr, imbuido de la Luz blanca, a Omar bajo la Luz verde y a Ali, portador de la Luz roja. Este paradigma, sobre el que habrá ocasión de volver a ver más adelante, es el que preside el concepto de califato que posee Ibn Arabi y que, como arquetipo indeleble, nos indica el horizonte desde el que contempla la función califal que, como vemos, poco tiene que ver con los califatos históricos de los que él fue testigo.

9 F. M. Pareja, Islamología, I, Madrid, 1954, p. 185.

10 Puede leerse el detalle de esta circunstancia en M. Asín Palacios, El Islam cristianizado, Obra citada, p. 94, y en la obra de Claude Addas, Ibn Arabi ou la quête du Soufre Rouge, París, 1989, pp. 277-8. Hay traducción española de la misma de A. Carmona, Murcia, Editora Regional, 1996. En adelante las citas de este libro siempre serán según su original en francés.

EL TIEMPO FILOSÓFICO E INTELECTUAL DE IBN ARABI

La vida de Ibn Arabi transcurrió en el tiempo que en Occidente se denomina «Edad Media», que no tiene correspondencia como tal en el calendario islámico. Parece que quien primero empleó esa denominación fue Andrea dei Bussi, que, en 1469, habló de esas edades como la media tempestas, aludiendo a las crisis y controversias de todo orden que la presidieron. Tal vez sea esa denominación la que convenga mejor a los tiempos medievales de la vida de Ibn Arabi, pues, en ella, la historia islámica se desarrolla entre crisis, amenazas, cambios y nuevas perspectivas. Lo cierto es que en dicho tiempo coexistieron la amenaza y la gloria en el seno de la Umma. La primera porque la presencia de los cruzados cristianos constituyó un serio problema político y territorial para partes importantes del territorio musulmán oriental a la vez que, desde la

derrota almohade en Las Navas de Tolosa en 1212, su extremo occidental, el andalusí en especial, vio mermado muy sensiblemente su poder territorial, como es sabido. Habrá que esperar a 1453, con la toma de Constantinopla por el otomano Mehmet II, para ver el resurgimiento de una fuerza política e ideológica, a la vez que militar, que instituyó un poder sunní de largo alcance histórico. Frente a esa decadencia, nos encontramos con la gloria que le es simultánea y que se concreta en la presencia de dos grandes luminarias del pensamiento como fueron Ibn Tufayl y Averroes en al-Andalus y Algacel (m. 1111) en Oriente. Tal esplendor, al que no fue ajena la producción literaria, iba acompañado de otro de no menor importancia: el de la espiritualidad musulmana y su correspondiente floración del sufismo diversificado en escuelas, órdenes y personajes ilustres.

En todos los casos, tanto para Oriente como para Occidente, tanto para el mundo musulmán como para el cristiano, hay pocas dudas al observar que la Edad Media fue un tiempo eminentemente religioso y que la religión modeló formas de concebir el mundo, de consolidar poderes políticos y de otorgar a los humanos que en ella vivieron pautas de conducta, opciones para vivir su fe más o menos acordes, en numerosos casos, con las normas emanadas del poder eclesiástico en la cristiandad en especial, y pautas de comportamiento cuya normativa venía de lo Alto. Las palabras de Hegel relativas a la dificultad del esfuerzo filosófico para encontrar la justificación de su actividad definen muy bien el panorama medieval, oriental y occidental, en cuyo seno germinaron las ideas de la espiritualidad medieval:

«Hubo un tiempo en que el ser humano tenía un cielo dotado de una riqueza pletórica de pensamientos y de imágenes. El sentido de cuanto es radicaba en el hilo de luz que lo unía al cielo. Entonces, en vez de permanecer en este presente, la mirada se deslizaba hacia un más allá, hacia la esencia divina, hacia una presencia situada en lo ultraterrenal, si así vale decirlo»[11].

En ese contexto en el que lo religioso, lo espiritual y lo político se entremezclan, se define un ideal de vida capaz de establecer una jerarquía social en la que cada uno de los elementos que la constituyen se relaciona con los demás formando un todo orgánico. Las reflexiones que en ese tiempo medieval se realizan están presididas por el hilo de luz al que el

filósofo alemán se refiere y las directrices políticas que de ella emanan se plasmaban en políticas de largo alcance, como fue la de Carlomagno y la de su contemporánea del Imperio abasí de Bagdad, por encima, ambas, de las vicisitudes de carácter práctico que presentaron.

En ese difuso pero a la vez claro ideal que se diversifica en las culturas del orbe islámico y del cristiano, existen constantes de semejanza humana universal que nos permiten establecer paralelismos y similitudes en tanto que remiten a un mismo paradigma en el que la presencia de lo divino es innegable. Desde este punto de vista, el pensamiento musulmán del siglo IX pudo acercarse sin complejos al que venía de la Grecia clásica, integrándolo en su seno y transmutando al griego, que empezó a filosofar desde el exterior de las cosas, en una reflexión que germinaba desde su interior. Este cambio de perspectiva fructífera también lo realizó el pensamiento judío, sobre todo el de Maimónides, siendo su contemporáneo y paisano Averroes quien lo llevaría hasta sus últimas consecuencias.

La espiritualidad más depurada de esa Edad Media cristalizó en percepciones y experiencias que escapaban del marco racional sin perder la coherencia que él mismo proporcionaba a las visiones y a los accesos a un más allá en el que los tres objetos de la metafísica kantiana, Dios, alma y mundo, se reabsorbían en exclusivo ámbito de lo divino. De ahí que, como veremos, se produjese en el islam, y muy particularmente en al-Andalus una corriente prodigiosa que podríamos llamar «mística intelectual», de la misma forma que en Occidente, desde Escoto Eriúgena, contemporáneo de al-Kindí y como este influido por el neoplatonismo, se consolidó una cosmovisión en la que la razón interpretaba los dictados del espíritu.

Es importante señalar que, en este tiempo, la especulación filosófica, tanto la cristiana como la musulmana, parte de un Libro revelado por el mismo Creador de ambas creencias y, por ello, el inicio de dicha especulación consistió en desentrañar el sentido de sus respectivos textos, la Biblia y el Corán en cada caso. Por encima del estudio de las cosas naturales, lo que importaba en aquel momento era la exploración de los signos que dichos textos encerraban de forma que fuesen estos los que otorgasen significado y realidad al mundo externo.

EL MUNDO COMO LIBRO DE SIGNOS

La azora XLV del Corán está destinada, en su mayor parte, a señalar la importancia que para los creyentes tiene la lectura de los signos que Al-lah ha puesto en la Creación. Así podemos leer, desde la aleya 3 a la 6 de dicha azora:

«3. Hay, en verdad, en los cielos y en la tierra, signos para los creyentes. 4. en vuestra creación y en las bestias que Él esparce hay signos para la gente que está convencida. 5. También en la sucesión de la noche y el día, en lo que como sustento Al-lah hace bajar del cielo, vivificando con ello la tierra después de muerta, y en la variación de los vientos hay signos para gente que comprende. 6. Estas son las aleyas de Al-lah que te recitamos conforme a la verdad. Y ¿en qué anuncio van a creer si no creen en Al-lah y en Sus signos?».

Y en la aleya 13 también leemos: «Todo procede de Él. Ciertamente hay en ello signos para gente que reflexiona», dejando claro que el mundo es en su totalidad un Signo y el Libro revelado es, a su vez, un Signo que se plasma en signos que son cada una de sus aleyas. El término aleya, traducción del árabe al-aya, quiere decir «signo» y también sus similares: «señal», «milagro» o «prodigio».

Podemos observar también en el Texto que la lectura de esos signos está destinada siempre a «gente que está convencida», «gente que comprende» o «gente que reflexiona», haciendo alusión a un esfuerzo intelectual como complemento necesario a la fe en lo referido a la lectura de los signos que el mundo creado ofrece. Ese esfuerzo va destinado a ver lo interno a través de la letra externa, lo esotérico tras lo exotérico de la misma y en árabe esa doble cara de la lectura está señalada por los términos bátin, lo interno, y záhir, lo externo o manifiesto, siendo batín el dedicado a las profundidades de la letra y zahirí quien se mantiene en la superficie de la misma. Ambas denominaciones se aplicaron tanto a quienes manifestaban un desarrollo espiritual profundo como a los ulemas y rectores de escuelas jurídicas musulmanas. En el primer caso, el sufí también en ocasiones fue llamado batiní y una de las escuelas jurídicas del islam se denomina zahirí.

La necesidad de llegar a los alcances más profundos del Texto revelado y, a su vez, de determinar la exactitud y precisión de los términos y vocablos en los que el mismo se plasma, originó la actividad de comentaristas y expertos en dicha tarea. En consecuencia, se redactaron

numerosos comentarios del Corán que derivaron en la constitución de una ciencia, la del tafsír o comentario de la letra del mismo, que, a su vez, produjo el nacimiento de una floreciente pléyade de gramáticos y lexicógrafos árabes. Simultáneamente, el comentario que atendía a la profundidad de la misma letra generó un nutrido grupo de expertos en la magnitud de la Palabra, kalima en árabe, originando el nacimiento del kalám o teología islámica, siendo el mutakal-lim el teólogo musulmán, si bien esa traducción no abarca la totalidad de las funciones que el mismo ejecuta. Del grupo de los mutakal-limún de Bagdad, en el siglo IX, saldrá el grupo de los mutazilíes o teólogos racionalistas, y de estos, o bajo su influencia, emergerá la corriente de filósofos musulmanes influidos por el pensamiento griego, que, empezando por al-Kindí (m. 874), finalizará con Averroes (m. 1198). Junto a este ámbito de pensadores en la función de la Palabra, antes de que se produjeran esas variantes especulativas, hubo quienes dedicaron sus esfuerzos a desentrañar lo verdaderamente oculto tras esa misma Palabra, instaurando un género de comentario de la misma al que se le denomina tauil. Este término árabe remite a la palabra aual, que significa «primero», «lo originario», de forma que quien comenta el Corán con el intento de hacer no un tafsir literal, sino un comentario profundo y espiritual del mismo, realice un tauil, y el propio Ibn Arabi emprendió en su momento la redacción de uno de ellos.

Ali, el cuarto califa del islam y último de los cuatro califas «bien guiados», según la tradición musulmana, fue quien, de acuerdo con dicha tradición, guardó con más celo el sentido real de las revelaciones que el Profeta fue recibiendo a lo largo de su vida, que, en un momento determinado de la misma, proclamó a Ali como la puerta de acceso a su enseñanza. Por ambas razones y por su estrecha unión con Muhammad y, a través de él, con la Revelación divina, Ali es considerado el padre de la espiritualidad islámica de todos los tiempos y, como tal, el origen al que se remiten todas las cadenas de transmisión de la enseñanza sufí. Por ello es a Ali ibn Abi Tálib a quien primero interpela Ibn Arabi en la visión citada anteriormente. Ali, que dio lugar a una variante dogmática del islam, la xía, que en nada se diferencia de la sunna en lo tocante a la fe, pero que plantea la necesidad de que, una vez acabada la secuencia de los profetas, cuyo Sello final fue Muhammad, la comunidad de los creyentes necesita un guía que mantenga viva esa fe y sus dictámenes. Ese guía es la persona del imam de la xía, siendo esta una variante que, traduciendo al castellano citada

palabra, significa «grupo», o grupo de partidarios de Ali, que es considerado como primer imam de la xía, que murió asesinado en el ya citado año de 661 en Kufa.

Lejos del mundo islámico, pero en tiempos contemporáneos a las reflexiones sobre los signos que el Creador ha inscrito en la Creación, encontramos en el ámbito cristiano a pensadores, monjes o clérigos que también vieron en el mundo un Libro que motivaba una necesaria lectura de los signos, aunque con una perspectiva dogmática diferente a la que movió a los lectores de la Palabra revelada en el Corán. En el caso cristiano, la lectura se hacía sobre los textos bíblicos y evangélicos, y se remontaba a la tarea que hincaron conspicuos representantes de la especulación teológica como fueron los llamados Padres de la Iglesia, cuya cima fue san Agustín (m. 430). En la Edad Media, que es la época de la que estamos hablando, destaca la obra del ya citado Juan Escoto Eriúgena, del que mencionábamos su vida contemporánea a la de al-Kindí. Su pensamiento, plasmado sobre todo en su obra magna, titulada en latín como De divisione naturae, está impregnado de neoplatonismo, como lo estuvo el de los filósofos musulmanes a los que haremos referencia más adelante y como queda de manifiesto en sus también contemporáneos, los denominados Hermanos de la Pureza, los Ijuan al-safá, que se establecieron en Basra hacia el siglo X.

Escoto se nos presenta como un pensador audaz cuyas tesis tienen notable analogía y similitudes con los planteamientos que hace Ibn Arabi sobre la Creación y el mundo, salvada la distancia que supone el hecho de que el pensador irlandés parte del dogma trinitario incompatible con el islámico. En cualquier caso, es digno de observar que Escoto nos propone la idea de una creación que debería entenderse como una revelación o manifestación de Dios, una «teofanía» en sus palabras, término este de amplia resonancia en el pensamiento del sufí murciano, como veremos. Esa manifestación de Dios se hace en pro de seres humanos cuyos intelectos «son capaces de comprenderla», siendo así que todas las realidades del mundo son grados diversos de teofanía o manifestación de Dios. En palabras que pudieron resultar escandalosas para los teólogos cristianos del momento, Escoto habla de que Dios, con la creación del mundo, se creaba también a sí mismo, pues sacaba de Sí algo que estaba implícito en Su Esencia, y con dicha creación hacía posible que Él se conociera a sí mismo. Siendo por esencia infinito e ilimitado, su comprensión quedaba al margen del entendimiento humano, de forma que, al crear el mundo, se acercaba a

este y se hacía presente a las criaturas a la vez que estas se hacen presentes en su Creador.

También dice Escoto, en consonancia con lo expuesto, que las Escrituras que narran ese proceso creador nos hablan por medio de símbolos y metáforas, y que, por ello, es preciso ir más allá del sentido literal de esa Palabra en busca de su realidad espiritual y profunda. Como dice en una de sus obras, la lectura de los signos de la Creación presidida tanto por la fe como por la razón propicia el conocimiento de la Verdad divina oculta en el mundo: «Propter humanum animum Sancta Scriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta est»[12].

Un poco antes de Escoto, un monje oriundo de Maguncia y plenamente contemporáneo de al-Kindí, Rabáno Mauro (h. 784-856), discípulo de Alcuino de York y figura importante del denominado renacimiento cultural carolingio, nos habla de que la Biblia tiene una doble vertiente, la literal, histórica e inmediata, y la oculta, esotérica o alegórica, y nos indica que en las cosas del mundo sensible, en todos los productos de la Creación divina, hay algo escondido de orden espiritual que el creyente debidamente preparado intelectualmente debe buscar para fundamentar la verdad de su fe.

Las similitudes que ofrecen las propuestas de los pensadores de Occidente con las propias de los que destacan en el mundo musulmán otorgan carácter universal a un fondo común que se contiene en la Revelación divina, plasmada en sus respectivos Textos cuyos fundamentos proceden de una misma Palabra y de un mismo Autor. En la Edad Media, esa universalidad se vio reforzada por la presencia, en ambos ámbitos espirituales e intelectuales, de las traducciones del saber griego a la lengua árabe que se realizaron en la legendaria Bagdad en el siglo IX. Aunque hay precedentes de esa actividad traductora en Siria un siglo antes, fue bajo la protección e impulso de los califas abasíes, sobre todo de al-Mamún (m. 833), cuando se produjo el movimiento traductor más importante de la historia de la cultura humana. En la denominada Casa de la Sabiduría de Bagdad, donde se recogió toda clase de manuscritos griegos, se vertieron al árabe directamente del griego, o de este al siríaco y después al árabe, la mayor parte de las obras científicas, médicas y filosóficas de la Grecia clásica.

En lo relativo a estas últimas, el hecho de que una de las obras griegas traducidas al árabe, y, en especial, un comentario a algunas de las Ennéadas

de Plotino, circulase con el título de Teología de Aristóteles hizo que gran parte de los sistemas filosóficos propuestos por al-Kindí, al-Farabi (m. 950) y Avicena (m. 1037), inspirados en la filosofía de Aristóteles, adquiriesen un marcado tinte neoplatónico y, como tal, pasará en la Edad Media a Occidente a través de otro gran movimiento traductor que tuvo lugar en Europa y, muy particularmente, en la península ibérica.

Cuando nació Ibn Arabi, ya estaba en marcha ese proceso del que pudo tener noticia, casi sesenta años antes, Gerberto de Aurillac (m. 1003), el futuro papa de la Iglesia católica con el nombre de Silvestre II, cuando en los tiempos en los que residió en Vic y en el cercano monasterio de Ripoll, conoció obras de astronomía y medicina traducidas al latín del árabe, que, a su vez, eran traducciones a este del griego. En el mismo siglo, Constantino el Africano tradujo del árabe al latín obras de Galeno, y ya en tiempos de la adolescencia de Ibn Arabi, Toledo era centro indiscutible de tal actividad traductora. Así, Domingo Gundisalvo (m. 1181), con el que colaboró un personaje un tanto misterioso al que conocemos como Juan Hispano, tradujo del árabe al latín obras de al-Kindí, al-Farabi, Avicena, Algacel y del pensador judío Ibn Gabirol, de Málaga. También en Toledo destacó Gerardo de Cremona (m.1187), que tradujo del árabe al latín el Almagesto de Ptolomeo, así como epístolas de al-Kindí, al-Farabi, Avicena y también de Aristóteles que ya venían traducidas al árabe.

Desde Toledo, en primer lugar, y desde otros centros peninsulares como los de Tarazona, Barcelona o Burgos, pasó a Occidente el Corpus aristotelicum casi en su totalidad, acompañado de los comentarios al mismo, también procedentes de sus traducciones árabes, de Alejandro de Afrodisias, junto con el inmenso caudal del pensamiento árabe en él fundado, así como del judío que también integró el pensamiento griego clásico en sus obras.

EL PENSAMIENTO ESPIRITUAL EN AL-ANDALUS

A todo pensador, y en el caso de Ibn Arabi, que fue un pensador además de un sufí, le precede y le acompaña todo un mundo de conocimiento y experiencia espiritual que le ofrece un campo terminológico y léxico idóneo para expresar ambos contenidos, y en su obra hay suficientes datos para observar que tuvo noticia de las corrientes de

pensamiento filosófico que se manifestaron en al-Andalus y en todo el mundo islámico.

C. Addas, en su obra citada, dice que, para Ibn Arabi, el único filósofo al que realmente le atribuye la categoría de excelso es al que él mismo denomina «divino Platón», y que el Maestro Sublime tenía un conocimiento muy superficial de la filosofía, si bien expresa su admiración por el pensador pacense Ibn al-Sid (m. 1127)[13] dejando en el olvido a su medio contemporáneo filósofo andalusí Ibn Tufayl, aunque, por otra parte, sabemos que conoció la obra de Ibn Masarra, de Córdoba. Ese desconocimiento filosófico al que se refiere Addas posiblemente no sea tan rotundo, pues, como mostraremos en su lugar, Ibn Arabi manifiesta un conocimiento notable de los presupuestos lógicos formulados por Aristóteles contradiciendo la afirmación de Addas cuando dice en su obra citada que el sufí murciano tenía un flagrante desconocimiento de la filosofía griega. Más allá de estos supuestos, es innegable que Ibn Arabi forma parte del pensamiento espiritual de al-Andalus al que debemos referirnos, en lo que sigue, de forma breve[14].

El pensamiento andalusí manifiesta unos rasgos comunes a todos los pensadores que a él pertenecen y de los que participa en gran medida la reflexión espiritual de Ibn Arabi, que fue contemporáneo de los dos filósofos ya mencionados: Ibn Tufayl y Averroes, a quien conoció personalmente en Córdoba. Una de las características que subrayan el pensamiento andalusí es su constante, sostenida y permanente tensión en la búsqueda de la Verdad a través de dos fuentes en aparente discordia como son las emanadas de la razón y la fe. Dicha controversia, de la que también participa el pensamiento cristiano medieval, origina en al-Andalus una forma de reflexión muy centrada en la capacidad del entendimiento humano para llegar a la Verdad y, sobre todo, a la Verdad más alta, que es la presencia de Al-lah, que tiene como uno de sus Nombres a la Verdad propiamente dicha, al-Haqq, que en árabe puede traducirse como Verdad y también como Realidad. De las dos vías asequibles al conocimiento humano para llegar a la misma, son símbolos preclaros el pensamiento de Averroes y el de Ibn Arabi. Con el primero, como hemos dicho anteriormente, se cierra la puerta del discurrir eminentemente racional, y con el segundo se abre el acceso a la Realidad más allá de la razón. De esta doble posibilidad de acceso a la que, a fin de cuentas, es una y misma Verdad, resulta muy ilustrativa la lectura de los dos encuentros que Ibn

Arabi tuvo con Averroes, en numerosas ocasiones narrados por el propio sufí, tal como consta en las fuentes árabes y que aquí reproducimos según la versión que nos ofrece Asín Palacios. Ambos encuentros tuvieron lugar en Córdoba, y el primero de ellos ocurrió cuando Averroes, enterado de la precocidad del adolescente Ibn Arabi, solicitó a su padre una entrevista personal con el muchacho:

«Era yo a la sazón un muchacho imberbe. Así que estuve en la presencia del filósofo, este se levantó del lugar en que estaba y, dirigiéndose hacia mí con grandes muestras de cariño y consideración, me abrazó y me dijo: "Sí". Yo le respondí: "Sí". Esta respuesta aumentó su alegría, al ver que yo le había comprendido. Pero dándome yo cuenta de la causa de su alegría, añadí: "No". Entonces, Averroes se entristeció, empalideció y comenzando a dudar de la verdad de su propia doctrina, me preguntó: "¿Cómo, pues, habéis resuelto el problema, mediante la iluminación y la inspiración divina? ¿Es acaso lo mismo que a nosotros nos enseña el razonamiento?". Yo le respondí: "Sí y no. Entre el sí y el no, salen volando de sus materias los espíritus y de sus cuerpos las cervices". Volvió a palidecer Averroes, sobrecogido de terror y, sentándose, comenzó a dar muestras de estupor, como si hubiese penetrado el sentido de mis alusiones.

Más tarde, después de esta entrevista que tuvo conmigo, solicitó de mi padre que le explicase si la opinión que él había formado de mí coincidía con la de mi padre o era diferente. Porque como Averroes era un sabio filósofo consagrado a la reflexión y a la investigación racional, no podía menos que dar gracias a Al-lah, que le permitía vivir en un tiempo en el cual podía ver con sus propios ojos a un hombre que había entrado ignorante en el retiro espiritual para salir de él como había salido, sin el auxilio de enseñanza alguna, sin estudio, sin lectura, sin aprendizaje de ninguna clase. Por ello exclamó: "Este es un estado psicológico cuya realidad nosotros hemos sostenido con pruebas racionales, sin que jamás hubiésemos conocido persona alguna que lo experimentase. ¡Alabado sea Al-lah que nos hizo vivir en un tiempo en el que existe una de esas personas dotadas de tal estado, capaces de abrir las cerraduras de sus puertas y que, además, me otorgó la gracia especial de verlo con mis propios ojos!".

Quise después volver a reunirme con Averroes y por la Misericordia de Al-lah se me apareció en el éxtasis, bajo una forma tal, que entre su persona y la mía se interponía un velo sutil, a través del cual yo lo veía sin que él me

viese, abstraído como estaba en sus propias cavilaciones. Entonces dije: “En verdad que no puede ser llevado hasta el grado en que nosotros estamos”» [15].

El segundo encuentro entre el sufí y el filósofo tuvo carácter póstumo, pues tuvo lugar cuando este ya había fallecido en Marrakex y su cadáver fue trasladado a Córdoba meses después, para ser sepultado en el panteón familiar. Entre la gente que asistió al paso del cortejo fúnebre por las calles cordobesas, viendo pasar el cuerpo de Averroes situado a un costado de la bestia de carga que lo transportaba con sus obras en el costado opuesto para que le sirvieran de contrapeso, estaba Ibn Arabi acompañado de dos amigos, uno de ellos discípulo suyo. Fue entonces cuando él recordó su primer encuentro con el filósofo y pensó: «A un lado va el maestro y al otro van sus libros. ¿Se vieron, al fin, cumplidos sus anhelos?».

Antes de Averroes e Ibn Arabi, el pensamiento espiritual de al-Andalus nos ofrece un conjunto de reflexiones que constituyen una teoría del conocimiento encaminada al logro de la Unión por la vía del conocimiento, que hunde sus raíces en planteamientos formulados casi seis siglos antes en la Grecia clásica y, sobre todo, en el pensamiento helenístico posterior a la misma.

El conocimiento de la tradición filosófica griega por parte de los estudiosos musulmanes, gracias a las traducciones al árabe de la misma, ejerció una profunda conmoción en ellos, en tanto que plasmaban ideas de muy parecida naturaleza a las que estaban generando las discusiones teóricas que los mutazilíes ya mencionados llevaban a cabo. La también ya mencionada Teología de Aristóteles y el titulado Tratado de las cinco sustancias, traducidos al árabe, ofrecieron a los pensadores musulmanes un horizonte muy sugerente que les incitó a pensar en nuevas direcciones a la vez que les suministraba una terminología y unos conceptos idóneos para el ejercicio intelectual que estaban emprendiendo. De la paráfrasis de algunas Ennéadas de Plotino, la Teología de Aristóles mostraba la generación de la Realidad partiendo del Uno y prosiguiendo en orden jerárquico de emanaciones cualitativamente descendentes hasta llegar al mundo y sus principios materiales. La segunda de las obras mencionadas es conocida también con el título genérico de su supuesto autor, Pseudos Empédocles, que habla de las cinco sustancias subyacentes en la formación del mundo y que es una compilación de la obra de Plotino y Proclo junto a elementos de

origen hermético y maniqueo, además de contener alusiones a la especulación filosófica de Filón de Alejandría (m. entre 40-50 de la era cristiana).

Del grupo de los mutazilíes, como se dijo, emergió el de los filósofos partidarios de integrar en su sistema el pensamiento aristotélico que, en este caso, les llegaba bajo el sistema conceptual de Plotino. A esos filósofos se les denomina con el plural árabe de falásifa, cuyo singular es faylasuf, es decir «filósofos» que siguen la pauta discursiva de Aristóteles y del pensamiento griego clásico en general. A su debido tiempo, esos falásifa, cuyo primer representante fue al-Kindí, se consideraron los verdaderos herederos del saber filosófico griego al que consideraron compatible con los fundamentos racionales islámicos, excepto en lo relativo a la directa acción creadora de la Realidad por Al-lah.

Con el peligro que supone hacer una síntesis breve pero aclaratoria del pensamiento islámico de los falásifa y su evolución, desde sus inicios en Bagdad hasta su relativa extinción, podemos señalar las siguientes etapas de su desarrollo:

Etapa de la primacía de lo teológico propiamente dicho en la que se elaboran y definen los cimientos de la dogmática, la jurisprudencia y, en general, de la cultura islámica.

Etapa de las traducciones de los textos griegos a la lengua árabe directa o indirectamente a través del siríaco entre los años 750 y 850 aproximadamente.

Consolidación de la corriente mutazil a la vez que se van realizando las mencionadas traducciones. Es el momento en el que la filosofía, en su acepción clásica, y su terminología correspondiente empiezan a formar parte del panorama intelectual musulmán e impregnan a una gran parte de las ciencias de las que el mismo se compone. La cosmología y la metafísica de origen griego y su componente neoplatónico también dejan su impronta en la terminología del pensamiento espiritual islámico y, en su momento, lo harán en los escritos sufíes.

Floración de la corriente de los falásifa, que desde al-Kindi culminará en Averroes, y, simultáneamente, presencia de la tendencia filosófica y

teológica inaugurada por al-Axaari (873-935), de honda repercusión en el islam hasta nuestros días. Es en esta etapa donde irrumpe el pensamiento filosófico en al-Andalus.

Presencia crítica de Algacel y su rechazo tanto a la filosofía de raíz aristotélica como a una teología decantada hacia las pruebas racionales. Su repudio a la alianza entre razón y fe, descalificando a la primera en beneficio de la segunda, es semejante al rechazo del tomismo en la escolástica cristiana del siglo XIII.

Presencia rotunda de Averroes en al-Andalus con su rechazo a las tesis de Algacel y su operación de limpieza del pensamiento de Aristóteles del lastre neoplatónico que había desvirtuado su verdadera naturaleza filosófica. De esta tarea será beneficiaria la especulación filosófica del mundo cristiano occidental en el citado siglo.

Extinción del pensamiento racionalista de Averroes y emergencia del de Avicena en Persia, junto con las manifestaciones del platonismo y neoplatonismo en Oriente, sobre todo en el Imperio fatimí antes de la muerte de Averroes. Este es el momento del florecimiento del movimiento sufí, en el que destaca de forma especial la obra de Ibn Arabi en el siglo XIII.

Plenamente contemporáneo del mencionado al-Axaari es Ibn Masarra, de Córdoba, (883- 931), quien da comienzo a lo que, en términos generales, podemos denominar pensamiento de al-Andalus. Estudiada su obra con detenimiento, por primera vez en España, por Asín Palacios[16], sabemos por ella que Ibn Masarra posiblemente fue iniciado en el mutazilismo por su padre, que habría conocido ese movimiento en las escuelas de Basra. Nos dice también Asín que Ibn Masarra se inició en el sufismo durante su viaje a La Meca y Medina, hacia 912, y que posteriormente se retiró a un oratorio de la sierra cordobesa, donde falleció a la edad de 48 años. Los testimonios que Asín recoge de las informaciones de Ibn Said, de Toledo, e Ibn Hazm indican, según el autor, que el espiritual cordobés remite sus ideas al ya citado Pseudo Empédocles y, por tanto, a un fondo netamente neoplatónico con influencias gnósticas. Esta circunstancia ha dado lugar a variadas

hipótesis sobre el carácter de la doctrina de Ibn Masarra: un batín que profundiza en lo esotérico de la Revelación, un mutázil, un xií disimulado, un discípulo de Plotino (204-270), un panteísta o un revolucionario social enfrentado al poder de los alfaquíes cordobeses y a la oficialidad dogmática omeya.

Actualmente tenemos más noticias sobre su obra, pues disponemos de las ediciones de dos textos escritos por él, algo de lo que careció el estudio de Asín Palacios: la Epístola de la Interpretación y Las propiedades esenciales de las letras. En la primera de esas obras, traducida al inglés y al español por J. Kenny y Pilar Garrido respectivamente, encontramos las claves del pensamiento masarrí. Dicho pensamiento, en la citada obra, parte de la ya expuesta constatación del Libro revelado como un conjunto de signos cuya interpretación está abierta a todos los humanos poseedores de entendimiento o «dotados de intelecto».

El ejercicio intelectual que nos propone Ibn Masarra, basado en la reflexión, el recuerdo y la perspicacia, se ejerce infiriendo a partir de lo que está más bajo en el mundo, lo que está por encima del mismo a semejanza de las enseñanzas de los profetas. De esta forma, la interpretación de los signos que la realidad mundana nos ofrece y a los que alude el Corán en las aleyas mencionadas anteriormente, procede a modo de un ascenso gradual por una escala de perfección que va desde lo más cercano a lo más alejado, en cuyo límite se evidencia la presencia de la Verdad. Ese proceso de gradual y ascendente perfección cognoscitiva tiene sus orígenes tanto en la fe derivada de la enseñanza revelada por Al-lah en el Corán como, desde otro punto de vista, en la tradición filosófica que inició Platón y que se constituirá como teoría del conocimiento en el sistema claramente definido por Plotino. Esa doble procedencia es evidente también en los métodos ascéticos propugnados por Ibn al-Arif, de Almería, como veremos en adelante, y en los métodos de ascenso a lo Trascendente propuestos por los sufíes. Como el eco plotiniano o neoplatónico es manifiesto en los pensadores andalusíes y en el pensamiento espiritual que ellos manifiestan, es necesario aludir de forma breve al contenido de dicho fondo especulativo.

Plotino expone en su obra, recopilada por su discípulo Porfirio a partir de las lecciones impartidas por el primero y conocidas por el título de Ennéadas, un doble movimiento, descenso y ascenso, del esfuerzo tendente al conocimiento de la Verdad. En el primero, se explica el origen de todo lo

que existe a partir del Uno mediante un proceso al que se ha denominado «emanación», como traducción asequible del vocablo griego próodos, es decir, procesión necesaria y eterna, y que los árabes traducirán como fayd. El segundo movimiento, el ascendente, denota el regreso de la multiplicidad existente a su origen y fuente, estando compuesta esa multiplicidad por un conjunto de entidades escalonadas en tres grandes planos de existencia.

En la cima de todos los seres y fuera de todos ellos, está el Uno, al que los traductores árabes de las Ennéadas denominan al-Ahad, y que tiene amplia resonancia en la teología y en la fe musulmana en tanto que la absoluta Unicidad de Al-lah, el Uno, es el fundamento inamovible de esa fe, tal como reza la breve azora 112 del Corán: «1. Dí: Él es Al-lah, Uno. 2. Al-lah, el Eterno. 3. No ha engendrado ni ha sido engendrado. 4. No tiene par. Es Uno». El Uno de Plotino está más allá de todo ser, de toda esencia, de toda limitación y de toda determinación, de forma que, según el pensador de Licópolis, en Egipto, es más que ser, más que esencia, más que existencia e incluso más que una determinación concreta de lo divino. De ese Uno procede el Entendimiento por emanación eterna y necesaria, y, a su vez, de la potencia emanativa del mismo, se deriva el Alma universal o Alma del mundo, donde se contienen las razones seminales de todos los seres y de la que proceden todas las almas y todas las formas inteligibles de los seres sensibles. Esta Alma produce y gobierna el conjunto del universo corpóreo, y, por ello, los seres del mismo constan de un elemento material y otro espiritual.

De la unión de la parte cualitativamente inferior del Alma universal con la materia, resulta el mundo sensible, y de las múltiples diferencias que esta materia añade a esta Alma, resulta la diversidad de los seres corpóreos, de tal manera que el mundo sensible que ellos conforman se convierte en un reflejo del mundo inteligible, dando lugar a una armonía universal en todo lo existente. La materia, híle en griego, y que en árabe fue traducida como hayula, constituye el ínfimo grado en la escala de los seres y, como antítesis del Uno, es la fuente de toda multiplicidad.

El ser humano, en opinión de Plotino, puede regresar a la Unidad como su origen y fuente. Su alma, unida al cuerpo material, se halla en un estado violento, y con el recuerdo de su estado primero en el seno del Alma universal, puede iniciar un regreso a su origen mediante un proceso purificador que tiene los rasgos de un sendero místico. Una tradición recogida por los biógrafos de Plotino cuenta que su discípulo Eustaquio

recogió sus últimas palabras cuando acudió a verlo por última vez en Minturno, lugar cercano a Roma: «Esperaba tu llegada antes de que lo que en mí hay de divino salga para unirse a lo que hay de divino en el universo». Con palabras de neto rasgo místico, Plotino describe el fin de la purificación diciendo que el verdadero fin del alma humana es unirse a la luz del Uno y contemplarla en sí misma, y no por medio de la luz de otro ser.

De este anhelo unitivo, y por medio de la transmisión del pensamiento neoplatónico hasta el pensamiento musulmán, son reflejos las propuestas de Unión intelectual que nos ofrecen Ibn al-Sid, de Badajoz, e Ibn Tufayl, de Guadix, y del mismo también lo es, en gran medida, la de Ibn Masarra, que, desde este punto de vista, pudiera considerarse un sufí, como opina Asín Palacios, que apunta en su obra la posibilidad de que el asceta cordobés introdujera en al-Andalus las doctrinas del sufí oriental Dul Nun al-Misri (m. 859). Ibn Arabi resalta en su obra los altos valores espirituales del pensador cordobés, y, sobre todo, los que contiene la obra de Ibn al-Aríf, de Almería (1088-1141).

Ibn al-Arif, junto con Ibn Barrachán (m.1141), es testigo de la presencia almorávide en al-Andalus y su peripecia vital manifiesta la situación política de ese momento. Contemporáneo de Ibn al-Sid, de Badajoz; de Abu Salt, de Denia; de Avempace, y en parte de Ibn Tufayl, su obra se encuadra en la inusitada floración de pensadores musulmanes que están produciendo un cambio de rumbo en las especulaciones racionales y su relación con las experiencias espirituales. Ibn al-Arif también es contemporáneo de Algacel y, en el mundo cristiano, de Honorio de Autun (m. 1152), san Anselmo (m. 1109) y Pedro Abelardo (m. 1142), sin olvidar el también floreciente pensamiento judío, del que, en tiempos de Ibn al-Arif, es representante eximio Iehuda Ha-Levi de Tudela (m. 1165).

Tenemos indicios de la importante corriente sufí almeriense en la que destaca, sobre todos sus componentes, Ibn al-Arif, quien, a medida que fue aumentando su prestigio, fue constituyendo una comunidad espiritual con seguidores provenientes de toda Andalucía. Esa fuerza espiritual creciente pudo hacer pensar al sultán almorávide Ali ibn Taxfín en el consiguiente peligro político que la misma representaba, y por ello ordenó el destierro de Ibn al-Arif e Ibn Barrachan al sur de Marruecos, donde es posible que ambos muriesen envenenados. De Ibn al-Arif conocemos su obra titulada Mahasin al-Machalis, o Las Bellezas de las Sesiones, que editó Asín

Palacios[17]. El libro es un estudio de los estados propios de la Vía espiritual que comprende las fases de intuición, ascetismo, abandono en Al-lah, paciencia, tristeza, temor, esperanza, gratitud, amor y deseo unitivo. El gradual ascenso del alma hacia la Unión conlleva la creciente constatación de que la vida, en todas sus dimensiones, tiene una unidad en Al-lah, en el sentido en que dicha experiencia se encuentra señalada en el Corán: «Él es el principio y el fin, lo externo y lo interno» (LVII, 3). En el núcleo de la experiencia espiritual que, en este caso, lleva a cabo la espiritualidad sufí, el contemplativo, de acuerdo con el grado de su perfección personal, deja de ser un «individuo» para convertirse en la Verdad sobre la que medita y en el Nombre divino que invoca.

Sobre el modo de conocimiento que el iniciado ejerce para alcanzar ese límite de perfección, dice Ibn al-Arif que la gnosis es el método idóneo, y la ciencia, su argumento. Como dice en uno de los pasajes de su obra: «El hombre de ciencia me pide demostraciones y el gnóstico las busca en mí. Los primeros son conocedores de mí y los segundos son conocedores en mí». De acuerdo con ello, la ciencia y la gnosis difieren entre sí, no en razón de su objeto, que es Al-lah, sino en razón del modo de conocerlo, teniendo en cuenta que la ciencia es un tipo de conocimiento mediato e indirecto y la gnosis aborda un saber directo sin previa demostración.

Según Ibn al-Arif, el gnóstico o contemplativo, árif, que está muy cerca o ha llegado ya a la Unión transformadora, adquiere en este estado la convicción y la prueba de que solo Al-lah existe y que, en consecuencia, nada de lo que el sufí piense, sienta o quiera, es suyo, sino de Él. Desde este punto de vista, actitudes tales como el ascetismo, la paciencia, el temor, la alegría o la tristeza que experimenta el iniciado en la Vía pierden gran parte de su justificación, pues todos los Decretos divinos tienden al bien del ser humano. La única actitud del mismo en su ejercicio espiritual, dice el espiritual almeriense, es el amor, mahabba, que es la morada propia de los selectos y se inspira no en los beneficios que se reciben, sino en la Majestad y el Poder de la Omnipotencia divina.

Muchas son las similitudes que pueden establecerse, en su forma y en su fondo, entre Ibn al-Arif e Ibn Arabi, en cuya obra hay numerosas referencias al Machalis, y quien no duda en afirmar que el pensador del Almería fue «nuestro maestro».

Contemporáneo de Ibn al-Arif es Ibn al-Sid, de Badajoz, (1052-1127), cuya obra también fue estudiada y analizada, por primera vez, por Asín

Palacios[18]. El pensamiento del autor pacense no contiene los rasgos de motivación iniciática que manifiesta Ibn al-Arif. Su obra, el Kitab al-Hadaiq, o Libro de los Cercos, planea sobre el horizonte especulativo neoplatónico que, en este caso, se encuentra en las Epístolas de los denominados Hermanos de la Pureza, que, como se dijo, se establecieron en Basra hacia el siglo X, tiempo en el que Maslama al-Machriti (m. 1004) trajo a al-Andalus parte de dicha obra, cosa que también hizo al-Karmani, que se estableció en Zaragoza hacia 1065. Sin embargo, como veremos a continuación, Ibn al-Sid también integra en su pensamiento parte de los conceptos propios de Aristóteles.

El sistema que expone Ibn al-Sid de forma indirecta, pues lo atribuye a los filósofos que él va corrigiendo, a la vez que propone su propia opinión, circunstancia que corrobora y evidencia la propiedad de las ideas expuestas en su libro, tiene un claro componente neoplatónico. Toda la Realidad, dice Ibn al-Sid, procede del Ser por excelencia, que es Al-lah. Su Ser es Acto puro, sin mezcla alguna de potencialidad, siendo también absolutamente trascendente y necesario. De dicha necesidad deriva la existencia de todos los demás seres por emanación, tal como Plotino estableció la emanación a partir del Uno.

El paso de la Unidad divina a la multiplicidad de los seres existentes queda explicado por Ibn al-Sid de la misma forma en que lo hicieron los neoplatónicos al-Farabi y Avicena, si bien su argumentación se basa en razonamientos de tipo matemático cercanos al neopitagorismo. De acuerdo con ello, los seres proceden del Creador de la misma forma que del número uno proceden los demás números naturales en un encadenamiento emanativo riguroso y continuo, tal como exige la deducción matemática. A este respecto, Ibn al-Sid dice lo siguiente:

«Todos los números nacen de la unidad, porque el poder del 1 se propaga a través de ellos y los moldea o les da su forma, con y sin medio. El número que se engendra del 1, sin medio, es el 2. En cambio, el 3 no nace del 1, sino por medio del 2. Asimismo, el 4 no existe sino mediante el 3 y el 2, como tampoco existe el 5, sino mediante el 4, el 3 y el 2. Y dígase lo mismo, en general, de todo número; no nace del 1, sino mediante los números intermedios y al número que existe entre el 1 y el nacido de él es al que llega la potencia de la Unidad, pues viene a existir cabalmente en virtud de esta potencia que hasta él se propaga (…). En cuanto al modo

como el número se repliega sobre el 1, igual que se repliega uno de los extremos del círculo sobre el otro, ello no se realiza sino después de haberse engendrado del 1 todos los números y haberse completado los órdenes de las nueve unidades, sobre las cuales giran después los órdenes restantes de los números. Tras el 9 no existe grado alguno numérico; sin embargo, siempre que un número llega al grado del 9, se repliega y se encorva hacia el grado del 1, formando así un círculo ideal (…). Cuando la potencia del 1 ha pasado ya más allá del 9, se engendra el 10 pasando a este la potencia del 1 en la potencia del 9 y dando así el número una vuelta o círculo ideal que termina en el orden de la unidad para completar los otros órdenes. De este modo, el 10 es como el 1, el 20 como el 2, el 30 como el 3 y así sucesivamente hasta el 90, que es como el 9. Estos círculos son las decenas. Después se le añaden 9 al 90 para hacer surgir la naturaleza de la decena con la cual tendrá existencia la centena resultando el número 99»[19].

Sobre este razonamiento, según Ibn al-Sid, así como el 1 es la causa de la existencia de los números, así también el Creador es causa de la existencia del mundo sin ser Él parte del mundo. Por ello, si se imaginasen la desaparición y el aniquilamiento del 1, desaparecería y aniquilaría la serie de los números naturales, y, de forma análoga, si desapareciera el Creador, no habría cosa alguna existente. Sin embargo, los números que no son el 1 precisan de él para existir, y el 1 no precisa de ningún otro anterior a él para tener existencia. De la misma forma, dice el pensador pacense, el Uno Creador puede subsistir sin necesidad de los seres creados.

En un razonamiento cercano al propio de Aristóteles, Ibn al-Sid justifica filosóficamente este proceso emanativo-aritmético diciendo:

«Si el hombre reflexivo medita esta cuestión y la inteligencia la considera, encuentra que las cosas existentes solamente existen en tanto que poseen una esencia por la cual se individualiza y distingue de las demás y esta unicidad individual, por la cual se individualiza y se aísla, le viene únicamente del Creador mediante los seres que entre cada cosa y Él existen. Esa unidad individual de la cosa es su quiddidad y su forma, por la cual subsiste y se distingue de las demás cosas y, cuando esa unidad se separa de la cosa existente, esta se aniquila»[20].

A partir de este fondo pitagórico y, a la vez neoplatónico, explicativo de la existencia de la realidad, Ibn al-Sid formula una cosmología que se constituye ontológicamente desde el Uno Único como fuente de la emanación de los nueve ángeles, que son, al mismo tiempo, los nueve Entendimientos de las esferas astronómicas conocidas en su tiempo. El primero de ellos procede del Uno y cada una de las siguientes procede de la inteligencia o entendimiento que le es inmediatamente anterior y superior en perfección. El Entendimiento agente, presente en el sistema de Aristóteles y en el de Avempace, adquiere su consistencia entitativa de la última de las esferas, que es la que rige el mundo sublunar.

El Entendimiento agente es inmaterial y comunica su fuerza y capacidad al entendimiento humano, del mismo modo en que el Sol ilumina la Tierra. Gracias al mismo, como opinaba Aristóteles, se entiende que los seres humanos puedan realizar actos cognoscitivos de carácter universal y necesario como son los razonamientos matemáticos. También gracias a esta capacidad intelectual, el ser humano, por su alma racional, puede llegar al conocimiento metafísico, que es, en opinión de Algacel, el contenido de la Metafísica o ciencia divina y, en su caso, el conocimiento de Al-lah y sus Atributos. El ser humano, piensa Ibn al-Sid, situado entre dos extremos de consistencia ontológica, es decir, la de su naturaleza propia y la relativa al mundo que le es superior, es el único ser creado capaz de producir un ascenso y un descenso epistemológico que no solamente es propio del filósofo, sino también, y de forma muy especial, del filósofo espiritual, cuyo paradigma más evidente es el sufí o el asceta.

En la corte taifa de Zaragoza, Ibn al-Sid coincidió con el nacido en dicha ciudad Abu Bakr Ibn al-Saig Ibn Bacha, conocido en Occidente como Avempace (m. 1138), y entre ambos surgió una apasionada polémica en torno a un problema gramatical en cuyo detalle no entraremos aquí. En una de sus obras, El Régimen del Solitario, el filósofo zaragozano propone la posibilidad de que el ser humano pueda llegar a la suprema felicidad mediante un ascenso intelectual hacia lo Alto. Hacia el final de su vida, Avempace escribió su Epístola sobre la unión del Entendimiento con el hombre, donde, como en su Régimen, nos indica la misma meta para conseguir la felicidad: la unión del entendimiento humano con el Entendimiento agente.

Esta Unión es para Avempace la última etapa de un ascenso intelectual por medio de un continuado proceso de abstracción que arranca de las

impresiones producidas por y en los seres concretos compuestos de materia y forma. A este punto de partida le sigue un largo itinerario que pasa por una amplia jerarquía de formas que, a medida que avanza, tienen menos materia y más forma hasta llegar al Entendimiento agente, que está totalmente desprovisto de materia y que ejerce su función en todos los entendimientos humanos.

El ascenso espiritual propuesto por el pensador de Zaragoza remite directamente, como en Ibn al-Sid, al pensamiento de los Hermanos de la Pureza y se sustenta, asimismo, en un espectro conceptual y terminológico propio del pensamiento de Aristóteles, en el que la primacía reside en la idea de «formas espirituales». Dichas formas se diversifican entre las formas inteligibles que deben ser abstraídas de la materia y las formas, también inteligibles, que, estando esencialmente separadas de la materia, se perciben sin necesidad de que de ellas se abstraiga la materia. El entendimiento pasivo o potencial humano posee también en potencia dichas formas a la espera de que el Entendimiento agente las haga pasar de esa potencia al acto.

Una vez que estas formas últimas están en acto, el ser humano las percibe en su universalidad, es decir, en el modo en que esas esencias universales se relacionan con las cosas particulares que las ejemplifican. Esas formas ya inteligibles en acto son, en sí mismas, entendimiento en acto que, en el ser humano, se designa como entendimiento adquirido o entendimiento iluminado por el Entendimiento agente universal.

En la Epístola de Avempace no aparecen la naturaleza y los detalles de la Unión que propone, y de ello se lamentará posteriormente Averroes, quedando la duda sobre si esa Unión se produce con el Entendimiento agente o con el mismo Al-lah, que es la Fuente última de toda irradiación intelectual para todo musulmán creyente. Tomás de Aquino menciona a Avempace al hablar de la visión beatífica y dedica el capítulo 41 del Libro III de su Suma contra los Gentiles a exponer la teoría del pensador zaragozano sobre el conocimiento de las esencias intelectuales. Al final de su Epístola deja claro su propósito:

«He escrito este tratado durante un periodo de tiempo interrumpido por mis idas y venidas de un sitio a otro (…). A pesar de ello, creo que contiene los indicios necesarios para quien tenga la altura intelectual suficiente y que, tras haberlo leído, llegará a un estadio donde su propia alma verá

claramente mi idea y también aspectos que no son materiales, sino lo bastante sublimes para que se puedan aplicar a la vida física, pues se trata de estados anímicos propios de los bienaventurados y dignos de ser llamados estados divinos»[21].

Años después de la muerte de Ibn al-Sid y Avempace, surgió en el seno del pensamiento islámico andalusí la propuesta unitiva de Ibn Tufayl, de Guadix, (m. 1185) ubicada en el mismo o muy similar horizonte que el del plasmado por los dos filósofos anteriores. El único de sus libros que ha llegado hasta nosotros es su ya famosa Epístola de Hay ibn Iaqzán, que fue conocida en Europa con el título de El filósofo autodidacto, que le diera Pococke en 1671. La primera traducción española del libro con ese título, algo chocante, fue la de Francisco Pons Bohigues en 1900, y posteriormente a esa fecha ha sido objeto de varias traducciones más. La forma novelada que Ibn Tufayl adopta para escribir su pensamiento constituye una novedad excepcional en la producción escrita de un filósofo musulmán andalusí y su argumento es la relación entre la filosofía y la Revelación, es decir, entre la razón y la fe, que es uno de los ingredientes fundamentales de toda la reflexión intelectual realizada en al-Andalus. El actante principal de la obra, Hay Ibn Iaqzán, personifica la razón, y con los medios que le proporciona la suya descubrirá tanto la ciencia como el éxtasis. Frente a la filosofía, aparece la religión, con sus interpretaciones literales o alegóricas dispuestas a rebatir o conciliar sus postulados con los propios de la primera. Estas dos formas de entender el hecho religioso se personifican en la obra de Ibn Tufayl, en Asal y Salamán, que acabarán por separarse para practicar, cada uno a su manera, la fe religiosa.

El hecho de que, al final del libro, Hay y Asal se retiren a su isla de procedencia para vivir en plenitud la vida espiritual constituye un símbolo de la unión o armonía entre la razón/Hay y la fe/Asal, y con ello Ibn Tufayl nos está diciendo que tanto una como otra comparten la aspiración hacia una misma y sola Verdad, a cuya búsqueda se puede proceder por caminos diferentes. Para el autor, también resulta claro, y así queda puesto de manifiesto en el desarrollo novelesco de su libro, que de esa misma Verdad con instrumentos discursivos y argumentativos destinados al vulgo y, de atraparlo, con argumentos racionales para una élite intelectual que puede alcanzar los grados más sublimes de conocimiento.

Las reflexiones que Hay ibn Iaqzán realiza en la soledad de la isla en la que vive desde que llegó arrastrado por una corriente marina le facilitan el ingenio suficiente para proveer todas sus necesidades básicas, y, mediante el uso combinado de la observación y el razonamiento, llegará a descubrir por sí mismo las más altas verdades físicas y metafísicas. Entre tales descubrimientos destaca el Ser supremo necesariamente existente e Ibn Tufayl manifiesta en el prólogo de su libro que su propósito es dar cuenta de la posibilidad de dicho hallazgo para todos los seres humanos: «Me pediste, hermano sincero, que te comunicase aquellos misterios de la Sabiduría iluminativa que me fuera posible divulgar, los cuales menciona el maestro y príncipe de los filósofos Abu Ali b. Sina»[22].

La mención de Ibn Sina, Avicena, (m. 1035), cuya obra nos ofrece un sistema construido sobre bases aristotélicas y explicado con fundamentos neoplatónicos, nos indica que Ibn Tufayl remite el método unitivo al propuesto por el filósofo oriental en su obra titulada Hay ibn Iaqzán, y en la que Avicena habla de la unión del alma humana con su Fuente primera a través de un proceso ascendente. De esta consumación unitiva se deduce su carácter espiritual, del que participaban también los sufíes, pero que, a diferencia de estos, siendo el Entendimiento agente la meta final de llegada, el proceso unitivo adquiere un tono especialmente intelectualista. Por ello, en la descripción aviceniana no encontramos estados permanentes o transitorios al modo de los descritos por los sufíes, sino que todo sucede en el interior del pensamiento iluminado por la razón. Ibn Tufayl precisa esta distinción diciendo que «con estos estados que Avicena describe, quiere solamente significar que ellos son, para el místico, una intuición y no el modo de la percepción especulativa que se obtiene de razonamientos formados con premisas y conclusiones»[23].

Quien es capaz de conseguir la Unión por la vía racional propuesta por Avicena es el árif, «el que conoce», condición que puede alcanzar todo aquel que se entregue, con la debida preparación, a la meditación profunda alejándose de toda distracción que provenga de los sentidos. Reservado a una minoría, este proceso unitivo por la vía racional conlleva etapas y grados no accesibles al vulgo. En un tiempo en el que el sufismo está alcanzando notables niveles de perfección metodológica, el filósofo que propone un camino que discurre por las vías del intelecto, mantiene la precaución de que sus propuestas no se confundan con las propias de los espirituales. Por ello, Avicena muestra una especial atención a la

terminología en la que se expresa la experiencia unitiva y que, en el fondo, comparten filósofos y sufíes, tratando de clarificar tres vocablos que participan de ese horizonte común: záhid, asceta; ábid, siervo piadoso, y árif, el verdadero conocedor:

«Al que se aleja de los bienes mundanales y del goce de sus cosas, se le da, con todo derecho, el nombre de asceta. Al que persevera con asiduidad y constancia en las obras de piedad supererogatorias, se le otorga el calificativo de siervo piadoso. Al que vuelve su mirada intelectual hacia la santidad de la Omnipotencia divina y que, por medio de una sostenida espera de la emanación de la Luz de la Verdad en su más íntima conciencia, se le denomina el que conoce el éxtasis. Hay que tener en cuenta que estas atribuciones, a veces, están muy relacionadas entre sí»[24].

Ibn Tufayl tiene en cuenta estas apreciaciones y se muestra partícipe de ellas aportando un ejemplo con el que intenta aclararlas, haciéndolo de forma muy cercana a lo que Platón refiere en el conocido como «mito de la caverna» expuesto en su República. Dice el filósofo de Guadix que pensemos en un ciego de nacimiento que ha conocido el mundo que lo rodea gracias a los informes que del mismo ha recibido por parte de las percepciones que le han ido suministrando el resto de sus sentidos, pero que, en cierto momento, adquiere la vista de repente. Desde ese instante, la vista le certificará todo lo que previamente había conocido con mayor o menor exactitud, solo que, ahora, lo verá todo con mayor grado de evidencia, claridad y placer.

A ejemplo del ciego, dice Ibn Tufayl, el estado de las gentes que investigan la Verdad con las solas fuerzas de la razón es el grado final de una ascensión que ha procedido en medio de oscuridades y dificultades de orden racional, pero que al fin, gracias a ese esfuerzo, logran la beatitud perfecta y su estado final es como el del ciego que recupera la vista. Tal proceso es el que sigue Hay ibn Iaqzán, y, al final del mismo, tras haber pasado por meditaciones de alto contenido cosmológico, como la realizada sobre las estrellas fijas y la esfera de la Luna, es decir, la propia del Entendimiento agente, alcanza la visión extática de la Fuente de todo ser.

La naturaleza de esa visión, a la que se ha llegado gracias a un esfuerzo racional, es muy difícil de ser puesta por escrito, pues, dice Ibn Tufayl, si así se hiciera, los conceptos deberían revestirse de letras y

sonidos, y, con ello, la descripción se acercaría al mundo sensible y perdería el carácter y la condición de la experiencia espiritual inmediata. Aun así, sigue diciendo el filósofo, tal descripción podría

«(…) ser consignada en los libros, y de ella se pueden dar explicaciones, pero ella es más escasa que el azufre rojo y, de manera especial, en este país en que vivimos, pues tal conocimiento en él es tan raro, que solamente algún individuo aislado logra adquirirlo. El que consigue conquistar algo de ello, no lo comunica a la gente sino por medio de alegorías porque la religión musulmana y la ley verdadera prohíben dedicarse a su estudio y ponen en guardia contra él»[25].

No es difícil observar en las palabras que hemos subrayado del texto citado tanto la alusión directa al «azufre rojo», concepto de hondas resonancias sufíes y alquímicas que exaltará la obra de Ibn Arabi, como la referencia al «individuo aislado» y a la prohibición de dedicarse al estudio de la vía unitiva intelectual. En este caso, estas palabras se refieren a la actitud del Solitario de Avempace, pensador grandemente estimado por Ibn Tufayl, y al celo de las instituciones religiosas de su momento en lo tocante a las por ella entendidas como desviaciones dogmáticas.

Teniendo en cuenta la similitud de fines últimos que proponen tanto los sufíes como los filósofos, por lo menos en al-Andalus, la actitud de Avempace y su búsqueda de soledad podrían ser la consecuencia de la decepción que le inspiraba una sociedad a sus ojos corrupta en la que le era difícil vivir y reflexionar. En este caso, el filósofo que busca la Unión por la vía racional como el sufí que la busca a partir de un destello iluminador se sienten extranjeros en su mundo real y concreto, cuya salida está en la elaboración de una ciudad ideal al modo de al-Farabi o en el regreso a la interioridad iluminada por la Luz de la Verdad. Esa huída resulta ser especialmente fructífera en el caso de los sufíes. Como dice H. Corbin, el sufí es un exiliado que escapa del mundo para regresar al encuentro de sí mismo y en ese éxodo del alma tiene lugar su nacimiento espiritual originario[26].

Averroes cierra la secuencia de los pensadores andalusíes que hemos mencionado y permanece ajeno a la vía unitiva intelectual que hemos analizado en ellos. Sin embargo, aunque su obra está dedicada a la restitución del pensamiento original de Aristóteles, tarea que le valió el

sobrenombre de Comentador por excelencia, no deja de manifestar su interés por las cuestiones que escapan del marco estrictamente racional, y prueba de ello fue su interés por conocer personalmente al joven Ibn Arabi, que empezaba a dar muestras de un saber emanado del espíritu por encima del procedente de la razón.

En los pensadores de al-Ándalus que hemos mencionado aparece siempre la reflexión, más o menos explícita, sobre la capacidad de la razón humana para entender los presupuestos metafísicos que los portadores de una razón esclarecida han ido formulando a lo largo del tiempo, e incluso los emanados de las aleyas reveladas. La alusión que estas hacen a las gentes dotadas de entendimiento o gente que reflexiona indica que el Texto revelado puede ser leído por todos los creyentes y entendido de acuerdo con sus diferentes grados de capacidad intelectual.

Un dicho del Profeta sobre su consejo relativo a hablar a los creyentes, de acuerdo con la capacidad de sus entendimientos, motivó la reflexión de Averroes sobre la conveniencia, o no, de transmitir al vulgo conocimientos que podrían ser mal interpretados, y, sobre todo, en lo relativo al Texto revelado, que contiene, dice el filósofo, un sentido externo que debe interpretarse y cumplirse, pues es parte de la ley, y otro interno que puede ser leído indagando lo que se indica detrás de la letra. En su Tratado Decisivo, dice Averroes que las gentes se dividen en tres categorías de acuerdo con su comprensión del Libro: una primera que no está capacitada para la interpretación y solamente accede a los argumentos literales. Otra categoría es la de los capacitados para la interpretación, sea porque lo han aprendido o por disposición natural. Por último, dice el filósofo, hay una tercera categoría que posee la capacidad de la interpretación cierta, cuyos representantes, por naturaleza o aprendizaje de dicha aptitud, forman parte de las gentes que filosofan y razonan sobre aspectos metafísicos. Las conclusiones a las que ellas llegan no deben exponerse a los componentes de la segunda de las categorías mencionadas, y mucho menos a los de la primera. Hay que destacar en esta clasificación que Averroes se refiere siempre a la capacidad racional y no a la que excede a sus postulados, como puede ser la espiritual.

Del sigilo que recomiendan los representantes del pensamiento espiritual andalusí, lo acabamos de ver en el caso de Ibn Tufayl, en lo tocante a la divulgación de sus ideas participan también los representantes del sufismo, y, en especial, Ibn Arabi, que va más allá de la clasificación de

Averroes, planteándola en el ámbito de los grados de perfección espiritual que menciona el Corán: «Hemos dado en herencia la Escritura a aquellos de nuestros siervos que hemos elegido. Algunos de ellos son injustos consigo mismos, otros siguen una vía media y otros aventajan en el bien obrar con permiso de Al-lah. Este es el gran favor» (XXXV, 32).

Esta clasificación, análoga a la que hace Averroes desde su punto de vista filosófico, es la que Ibn Arabi posiblemente tiene en cuenta cuando se refiere al grado de asunción de la Revelación por parte de los creyentes y su actitud de acercamiento o rechazo de la misma, y así nos dice, invirtiendo la clasificación que nos ofrece el Libro, que los verdaderos creyentes son como una cabeza sin nuca, pues ven en todas direcciones; los impíos son como una nuca sin cabeza, y los hipócritas, como cabeza y nuca, sin distinción entre ambas. De esta afirmación deriva el extremo cuidado con el que se debe proceder en lo tocante a la exposición de los secretos de la Vía, que es el mismo con el que Averroes previene en lo relativo a la divulgación de los arcanos filosóficos.

En su Libro de la extinción en la contemplación, Ibn Arabi se muestra claramente reticente ante el hecho de que los secretos de la Vía puedan caer en manos de incompetentes o curiosos. En fiel seguimiento de la aleya revelada que indica la inutilidad perniciosa de discutir sobre lo que no se conoce (III, 66), el sufí murciano reprende severamente tanto a los que se quedan en la letra de la Revelación para construir sus hipótesis explicativas, como a la mayor parte de los que ejercitan una especulación meramente racional sobre lo expuesto en el Libro, que, como él mismo indica, debe aceptarse en su integridad. La Revelación misma indica que el Texto que la contiene «debe leerse como debe ser leído», e Ibn Arabi, de acuerdo con este postulado inmutable, nos dice que este tipo de desvelamiento y de ciencia

«(…) debe permanecer escondido a la mayor parte de las gentes en razón de la elevación de su contenido, siendo así que por debajo del mismo hay un profundo abismo en cuya caída reside un enorme peligro. Por ello, si hay alguien que no tenga el conocimiento de las realidades propias de las cosas e ignora las infinitas correspondencias sutiles entre ellas cuando aborda el estadio contemplativo, puede caer en manos de algún incompetente que puede conocerlas pero que, sin embargo, no ha tenido nunca experiencia directa de todo ello»[27].

Como advertencia del peligro y como privilegio de la experiencia vivida frente a la especulación racional ejercida desde fuera de la misma, Ibn Arabi trae a colación la opinión al respecto de uno de los más adelantados adeptos en la Vía sufí, al que no cita por su nombre, que manifestó que el que se sienta, con pretensiones de disputa racional, entre los conocedores de las realidades esenciales y los contradice en algo de lo que estos han experimentado con certeza, Al-lah les arranca la luz de la fe de sus corazones.

11 Hegel, Fenomenología del Espíritu, México, F.C.E. 1978, p. 11.

12 J. Escoto Eriúgena, In Hierarchiam celestem, I, 2. Citado por G. Fraile, Historia de la Filosofía, Madrid, 1966, II, p. 314.

13 C. Addas, op. cit., p. 137.

14 Para una exposición más completa de dicho pensamiento, véase: Juan Antonio Pacheco, Filosofía y Pensamiento Espiritual en al-Andalus, Almuzara, Córdoba, 2017.

15 M. Asín Palacios, El Islam cristianizado: Estudio del sufismo a través de las obras de Abenarabi de Murcia, 2ª ed. Hiperión, Madrid, 1981, p. 40.

16 M. Asín Palacios, Ibn Masarra y su Escuela. Orígenes de la filosofía hispano-musulmana, Madrid, 1914.

17 M. Asín Palacios, El místico Abulabás Benalarif de Almería y su «Mahasin al-Machalis», Madrid, 1020.

18 M. Asín Palacios, «Ibn al-Sid de Badajoz y su Libro de los Cercos», en Al-Andalus, 5, 1940, pp. 45-154.

19 M. Asín Palacios, op. cit., p. 122.

20 Ibid. P. 124.

21 V. Lagardère, «L´Épitre d´Ibn Bajja sur la conjonction de l ´Intellecte avec l´esprit humain», en Revue des Etudes Islamiques, XLIX, fasc. 2, 1981, p. 187.

22 Ibn Tufayl, El filósofo autodidacta. Ed. Doble J. Sevilla, 2007, p. 3.

23 Ibn Tufayl, op. cit., p. 6.

24 Avicena, Al-Isharat wa-l-tanbihat. Ed. J. Forget, Leiden, 1892, p. 476.

25 Ibn Tufayl, op. cit., p. 86.

26 H. Corbin, En Islam Iranien, III, París, 1972, p. 13.

27 Ibn Arabi, Kitab al-faná fi´l-muxahada, Le livre de l, extinction dans la contemplation. Trad. M. Valsan, Les Éditions de l´Oeuvre, París, 1984, p. 88.

IBN ARABI: UN SUFÍ ANDALUSÍ

Muhi al-Din Ibn Arabi nació un año después de que se produjera, en 1164, en el noroeste de Irán, la proclamación de la Gran Resurrección en la fortaleza de Alamut por el imam ismailí Hasan. Con ello, esa rama del ismailismo entró en una nueva etapa en la que se propone como una forma de islam puramente espiritual destinada a la salvación personal del creyente. Esa fortaleza será destruida por los mongoles en 1256 y los supervivientes sobrevivieron bajo el manto de un sufismo con rasgos particulares y de amplias repercusiones en la espiritualidad islámica xií y la presencia en nuestros días del ismailismo remonta sus orígenes a la estirpe de los imames descendientes de aquellos que sobrevivieron a la catástrofe.

Un año después del nacimiento de Ibn Arabi murió en Bagdad Abd al-Qádir al Chili o al Chiláni, que escribió numerosos tratados espirituales que tienen eco en la obra del sufí murciano y que son el fundamento de la orden sufi qadirí, y cuya memoria es venerada en todo el islam. En 1203, en La Meca Ibn Arabi recibirá la jirqa procedente de Abd al-Qadir al-Chiláni, que le entregó un nativo de Bagdad que residía en aquel momento en la Ciudad Santa, Iunus al-Haximi (m. 1211). Parece ser que Ibn Arabi recibió la jirqa por primera vez en Sevilla en 1195. La investidura de la jirqa, término árabe que se traduce como «andrajo» o «harapo» en referencia a la pobreza de la vestimenta o manto del sufí, forma parte del rito iniciático espiritual mediante el cual el discípulo se une a su maestro, que le transmite su influencia espiritual o bendición, baraka. Desde ese momento, el investido pasa a formar parte de una cadena de transmisión espiritual que parte del Profeta, si bien la imposición del manto o jirqa puede tomar otras formas simbólicas dependiendo del territorio y de la época. Junto a ambas dataciones temporales muy cercanas a la fecha de nacimiento del Maestro Sublime, su vida es contemporánea de uno de los representantes más destacados del sufismo iraní no xií: Ruzbehan Baqli de Xiraz (1128-1209), cuya doctrina del amor espiritual tiene grandes similitudes con la propuesta por Ibn Arabi.

Como quedó dicho, tras la caída de Ibn Mardanix y la ocupación de Murcia por los almohades, la familia de Ibn Arabi se trasladó a Sevilla, donde el sultán Abu Iaqub Iusuf concedió un puesto en su corte al padre del futuro sufí. Dice Asín Palacios en su obra citada, junto con la también mencionada de Claude Addas, que seguiremos en el trazado de esta breve biografía de Ibn Arabi, que su familia era noble y rica además de muy religiosa, si bien autores hay que opinan que la misma no gozaba de tanta alcurnia, afirmando que, por el contario, la casi total ausencia de información documental acerca de la vida del padre del sufí inclina a pensar que su carrera en la corte almohade de Sevilla fue más bien oscura y que, en lo relativo a las aspiraciones espirituales que en su momento manifestó su hijo, su actitud fue más bien de rechazo[28]. En cualquier caso, es evidente que la cercanía a los círculos de poder oficial hizo posible que Ibn Arabi recibiese una educación muy completa en la que aprendió la lectura del Texto revelado, su exégesis, las tradiciones proféticas y los elementos básicos de la ley, así como todo lo relativo a la gramática árabe, lexicología y poesía.

Él mismo dará cuenta en varios pasajes de sus obras de las circunstancias de su adolescencia antes de entrar en la Vía. A ellas se refiere como el tiempo de la «ignorancia», chahilía, término este que en la tradición islámica tiene amplia resonancia por cuanto que ese concepto se aplica a la etapa anterior a la Revelación en Arabia, en la que se desarrolló la vida del Profeta antes de sus aproximadamente cuarenta años de edad, en los que recibió la primera de las revelaciones divinas. En su Epístola de la Santidad, Ibn Arabi se refiere a los años en los que pasaba noches enteras con dudosas compañías, entregado a la danza y al canto profano, de forma que por la mañana le resultaba muy duro acudir a la mezquita. A esta etapa de la vida del futuro sufí, G. Elmore se refiere apuntando la posibilidad de que Ibn Arabi estuviese enrolado en el Ejército almohade hasta la edad de su conversión, que data hacia los diecinueve años de su edad. Posiblemente, en opinión de Asín Palacios, fuese por este tiempo cuando se casó con Mariam, a la que alude con el nombre de Jatun Umm Chauban, hija de un personaje influyente, Muhammad ibn Abdun, de origen tunecino, mujer piadosa que, parece ser, tuvo parte en el deseo de su esposo de compartir la vida iniciática espiritual, como indica él mismo:

«Me contó mi santa esposa Mariam lo siguiente: he visto en sueños a una persona que en mis visiones extáticas me visitaba y que jamás vi en el mundo de los sentidos. Esa persona me dijo: "¿quieres seguir el camino de la perfección?». Yo le respondí que sí, pero le dije que no sabía cómo hacerlo. Entonces, esa persona me dijo: "Hazlo por medio de estas cinco cualidades: absoluta confianza en la Voluntad de Al-lah; la fe viva; la paciencia; el propósito firme y la sinceridad». Cuando mi esposa me explicó esta visión, le dije: "Este es el método de los sufíes»»[29].

En un momento dado de esa juventud, que paulatinamente se iba acercando a horizontes específicamente espirituales, Ibn Arabi experimentó un estado de iluminación inmediato, al modo en que lo experimentaron algunos místicos cristianos y numerosas personas de todo tiempo y edad. Se trata de una apertura luminosa de la conciencia a una dimensión espiritual inusitada en la que la percepción del mundo y sus seres adquieren una nueva forma de ser conocidos y vividos a la vez que esa conciencia se abre plenamente a sí misma. En la terminología sufí, esa apertura se denomina fath e Ibn Arabi nos indica que la primera de ellas es la apertura de la servidumbre, que tiene lugar en la conducta interna del iniciado y motiva la purificación de sus intenciones. La segunda es la apertura de la dulzura mediante la cual Al-lah atrae a sus siervos y la tercera es la apertura de la manifestación que tiene lugar tras las dos anteriores y es motivo del conocimiento de la Verdad.

El Corán, como plasmación de esa Verdad, da comienzo con una azora titulada «al-Fátiha», la «que abre», es decir, la que inicia la apertura de la Vía. En la terminología espiritual islámica también hay un término sinónimo de fath, que es xarj, que, asimismo, traducimos como «apertura» o «comienzo» y que hace referencia a la expansión o dilatación de la conciencia de los creyentes expresamente señalados por la Voluntad divina, tal como se lee en la aleya 125 de la azora VI del Libro: «Al-lah abre al islam el pecho de quien Él quiere dirigir». Esa Llamada de lo Alto supone también una analogía con la experiencia de la atracción divina, chadba, en la que la Voluntad suprema se hace irresistible. En casi todas las experiencias de esta naturaleza, en las que no interviene la voluntad humana, suele existir un ejercicio previo de meditación personal más o menos dilatada que parece predisponer la acción divina, de la misma forma y con las debidas distancias que para los filósofos el ejercicio intelectual y

la purificación de la mente predisponen la actuación iluminativa del Entendimiento agente, como hemos observado en los pensadores andalusíes mencionados páginas atrás.

Ese tiempo de aislamiento y soledad previo a la Llamada de Al-lah transcurrió en parte en retiros que Ibn Arabi realizaba, antes y después de la Llamada, en los cementerios de Sevilla que estaban situados fuera del recinto urbano formando un doble cinturón aledaño a las murallas de la villa y sus puertas. Entre estos cementerios destacaban los denominados como el de Bab Abi Qulais, o de los perfumeros; el de Bab al-Baiasin; el de Puerta Carmona; el de Los alfareros, o el del Alcázar, entre otros de menor extensión. En alguno de estos cementerios el sufí pasaba días enteros, como dice Asín, en comunicación íntima con las almas de los difuntos, y, sentado en el suelo, rodeado de tumbas, permanecía largas horas en estado extático, manteniendo en voz baja conversaciones con sus invisibles interlocutores. Como él mismo dice:

«Me apartaba del mundo para vivir aislado en los cementerios durante algún tiempo. Me llegó entonces la noticia de que mi maestro Iusuf ibn Jalaf al-Kumi decía de mí que había abandonado el trato de los vivos para ir a tratar con los muertos. Entonces le envié un recado diciéndole: “Si vienes a verme verás con quién trato”. (…) Vino a verme y me encontró en medio de las tumbas del cementerio, sentado, con la cabeza baja y conversando con uno de los espíritus que se me habían presentado. Se sentó a mi lado y le miré y vi que su color se había demudado y que su alma sentía tales angustias que ni siquiera podía levantar cabeza, abrumado como estaba por la postración (…). Así que hube acabado mi misteriosa plática fue poco a poco disminuyendo la preocupación del maestro (…). Entonces le dije: “¿Quién es el que trata con los muertos, tú o yo?”. Y me respondió: “¡No, por Al-lah! No eres tú, antes bien, yo soy el que trata con los muertos (…)”. Se fue y me dejó allí solo. Desde entonces decía a cada paso: “El que quiera aislarse del mundo que se aísle como él”»[30].

En ese aislamiento, jalua en árabe, en la conciencia del sufí, como en la mayor parte de los espirituales, surge la necesidad de una retirada del mundo y de un arrepentimiento de las faltas cometidas en el mismo. Ese arrepentimiento, tauba, depende de la conciencia del espiritual y es como una limpieza de la misma antes de la Llamada, al-fath, que, en el caso de

Ibn Arabi, procedió de Jesús, hijo de María, el profeta Isa para la tradición islámica. Sin apuntar la fecha, el sufí murciano declarará en sus Iluminaciones de La Meca que fue de Su mano de la que vino su conversión: «Él rogó por mí para que persista en la religión en este mundo y en el otro. Me ordenó practicar la renuncia y el despojamiento y me llamó su bien amado. Él fue mi primer Maestro y por Él volví a Al-lah»[31].

Después de haber recibido la Llamada, Ibn Arabi se despojó de todos sus bienes y pertenencias:

«Sin embargo, en ese momento yo no tenía a ningún maestro espiritual vivo al que pudiera confiarlos y acudí a mi padre, al que le dejé todo lo que yo tenía, pues, como he dicho, yo no entré en la Vía por intermedio de maestro alguno y, por ello, en ese tiempo a ninguno conocía»[32].

En Sevilla, hacia 1182, Ibn Arabi empezó a profundizar en los conocimientos de la ley islámica, la Xaría, en las siete lecturas del Corán establecidas por la tradición y la jurisprudencia musulmana, que, siendo sus maestros en ella de la escuela malikí, no hizo que el discípulo se afiliase a ella ni a ninguna otra. En 1184 ya estaba plenamente dedicado a su perfección espiritual y tiene un primer maestro en la Vía, Abu-l-Abbas al-Uriabi, que, como dice Ibn Arabi, era crístico, en árabe isauí, es decir, que seguía la inspiración espiritual emanada de Cristo y su herencia.

En sus escritos de madurez, expondrá con detalle su idea de que los santos son herederos de los profetas y que el predominio de un profeta determinado en cada uno de los espirituales determina la modalidad espiritual que le es característica. En algunos casos, como dice Addas en su obra citada, un santo puede recibir la herencia de más de un profeta y, como indica el propio Ibn Arabi, él fue sucesivamente isauí, musaui, hudí, es decir, heredero de Jesús, Moisés y Hud hasta llegar a alcanzar la herencia del Profeta del islam, Muhammad, Sello de la Profecía de todos los tiempos. Es curioso observar que, en el citado año de 1182, en el que Ibn Arabi empezaba su caminar por la Vía iniciática, nació Francisco de Asís (1182-1226), quien también recibió una iluminación divina tras la cual abandonó todos sus bienes terrenales y se encaminó a la búsqueda de Dios por medio de la pobreza y despojamiento.

La azora X del Corán en su aleya 22 dice que Al-lah es «quien os hace viajar por tierra o por mar», y en otras dos azoras, la XXIX y la XXXIX, se

nos dice que la «tierra de Al-lah es vasta». Después de su conversión e inicial preparación espiritual, Ibn Arabi tendrá la experiencia directa de esa vastedad en la que, a medida que transita por ella, discurre por la senda interior. Dos realidades complementarias, la externa y la interna, en las que la «tierra de Al-lah» que el Libro señala puede leerse tanto desde su aspecto tangible geográfico como desde el punto de vista basado en que se trata de la tierra de Al-ah, es decir, de un territorio en el que se plasma la Realidad, la Verdad, como ámbito propio del espíritu, que se corresponde con la realidad perceptible por los sentidos. El deslizamiento de un plano al otro será el fundamento explicativo de la cosmología propuesta y experimentada por Ibn Arabi, como veremos más adelante.

El relato de las etapas de su vida externa es el relato de un viaje continuo que, desde sus primeras etapas de Sevilla a Córdoba y localidades cercanas a ambas, lo llevarán a pasar el Estrecho en numerosas idas y regresos de Ceuta a Tlemecén y Túnez, después, a Sevilla de nuevo pasando por Rota, desde donde se dirigirá a Fez, y, de nuevo, a Ronda, Sevilla, Córdoba, Granada, Murcia, Almería y, desde aquí, a Salé, Marrakex, Bujía, hasta recalar en El Cairo, Hebrón, Jerusalén, La Meca, Medina, Bagdad, Alepo, Malatia, en un continuo traslado de idas y venidas que finalizará en Damasco. En todo este camino y en los numerosos cruces entre ellos, se pueden distinguir dos etapas que exponemos siguiendo lo que dice al respecto M. Gloton en la introducción a su traducción de un texto de Ibn Arabi[33].

La primera etapa transcurre desde el nacimiento del sufí hasta su definitiva estancia en tierras de Oriente en 1201, siendo la segunda la que va desde esta fecha a la de su fallecimiento en Damasco en 1240. Entre ambos límites temporales, se extiende el panorama vital de Ibn Arabi y sus correspondientes progresos espirituales y visiones extáticas. Así, tras su etapa primera de iniciación en la Vía, en Córdoba en 1190, recibirá una visión de todos los enviados y profetas reunidos, y, posteriormente, en la misma ciudad, la de la asamblea de todos los creyentes. En 1193, en Algeciras, verá espiritualmente su destino futuro. Al año siguiente, en Túnez, sabrá que él es el destinado a recibir la herencia de la ciencia de Muhammad, y tres años después, en 1196, en Fez tendrá la visión de todas las fases del juicio final. Durante este período, escribirá varios tratados entre los que destaca el titulado Libro del Viaje Nocturno, en que da cuenta de su ascenso espiritual hacia Al-lah.

En 1198 se despide de sus maestros espirituales sevillanos, de quienes hablaremos seguidamente, y en 1200 accederá a la Morada de la cercanía, que es el más alto grado al que puede llegar un sufí. Dos años después, en La Meca, será consagrado como Sello de la Santidad Muhammadí y se encontrará con Nizam, que le inspirará la redacción de su obra El intérprete de los deseos amorosos. En 1231 finalizará en Damasco la primera redacción de Las Iluminaciones de La Meca, que se completará con una segunda, también acabada en Damasco en 1238[34]. También en esta ciudad redactó en fecha anterior su ya citada obra titulada Fusus al-Hikam, Los Engarces de las Sabidurías, en 1229.

La visión extática que Ibn Arabi recibió en Córdoba en el citado año de 1190, seguida de otra posterior, lo introduce en el arcano de su destino como Sello de la Santidad y sobre todo en la convicción de que todo santo está sobre el pie de un profeta. El término santo en la terminología coránica es uali (pl. auliá), «amigo» de Al-lah, y su concepto es pieza fundamental del entendimiento de la actividad espiritual del sufí murciano, cuya descripción exponemos a continuación basándonos en lo dicho por C. Addas al respecto en su obra citada.

De acuerdo con la tradición islámica, los profetas son Enviados de Al-lah al mundo para establecer los alcances y límites de Su ley eterna y, de acuerdo con un hadiz del Profeta en el que dice que él era ya profeta cuando Adán estaba todavía entre el agua y el barro, es decir, en formación, se da por sentado que la presencia de la Realidad de Muhammad estará presente en todos los profetas posteriores a él y que su función en el mundo es la de aportar algo de esa Realidad hasta el momento en que se realice en plenitud con su presencia real e histórica, es decir, desde el año 610 al 632. Cuando falleció Muhammad finalizó la secuencia terrenal de todos los profetas en tanto que portadores de una misión legislativa para cada uno de los pueblos a los que iba destinada teniendo en cuenta que en el islam se cuentan más de cien mil profetas, siendo Jesús, Isa, el inmediatamente anterior a Muhammad. Una vez finalizada su misión como Profeta legislador, nabi, permanece intacta en el mundo la presencia de la santidad encarnada en los auliá, y en ellos reside la herencia de la santidad de Muhammad, que, además de nabi, fue también uali, como lo fueron asimismo todos los profetas anteriores a él.

La amistad del uali con Al-lah es precisamente el fundamento de la función de nabi que Él determina en cada caso, y ese carácter profético se

transmuta en ualaia, amistad, una vez desaparecida la presencia de los profetas y es cualidad que compete a todos los creyentes. De todo ello, deduce Ibn Arabi que, si existe un Sello de la Profecía legislativa, también debe existir un Sello de la Santidad que, en su opinión, destaca de forma especial en tres entidades personales, siendo la primera de ellas la de Muhammad, cuya eminente función de Profeta legislador había en parte ocultado su condición de uali:

«De la misma forma en que con Muhammad, Al-lah selló la Profecía legislativa, con su desaparición selló también la santidad que proviene de la herencia de Muhammad, pero no la que dimana de la herencia de los demás profetas, y así entre los santos habrá que heredan la santidad de Abraham, de Moisés o de Jesús y los habrá todavía del Sello Muhammadí, mientras que ya no habrá más santo posible que esté sobre el corazón de Muhammad»[35].

La segunda persona de entre las tres que, según Ibn Arabi, participan del Sello de la Santidad es Jesucristo:

«Hay dos Sellos: uno mediante el cual Al-lah sella la santidad en general y otro que cierra definitivamente la Santidad Muhammadí. En cuanto al que manifiesta el Sello de la Santidad de manera absoluta, se trata de Jesús. Él es el santo al que pertenece por excelencia la función profética no legisladora en este tiempo de existencia de la comunidad islámica (…). Cuando vuelva al final de los tiempos lo hará en tanto que heredero de este Sello y no habrá tras él ningún santo al que se le pueda atribuir la profecía en sentido general»[36].

En cuanto al tercer y último Sello, dice Ibn Arabi que no será solamente el último uali, sino también el último de los humanos sobre la tierra y al que, obviamente, el Maestro Sublime no identifica por su nombre, si bien dice de él en tono profético:

«El último nacido de la estirpe humana en el mundo seguirá el paso de Seth y será portador de sus secretos. Ninguna criatura humana nacerá después de él y será por ello el sello de los niños. Tendrá una hermana que nacerá al mismo tiempo que él que lo adelantará en la llegada a este mundo.

El lugar de nacimiento de ambos será China y hablará la lengua de ese país. Después, la esterilidad se extenderá por todas las mujeres y hombres existentes en ese momento y, si contraen matrimonio, no tendrán descendencia. Cuando Al-lah se lleve sus almas y las de los creyentes de esa época, los que sobrevivan serán como animales. No sabrán lo que es lícito o ilícito ni los fundamentos en los que se basa esa ilicitud. Tan solo obedecerán a sus instintos y seguirán sus pasiones sin freno racional ni religioso. Será sobre ellos sobre los que se proclamará la Hora final»[37].

Atribuido el Sello de la Santidad universal a Jesús, Ibn Arabi reivindicará para sí la función de Sello Muhammadí declarando al respecto en sus Futuhat: «Yo soy, sin duda alguna, el Sello de la Santidad en mi calidad de heredero del Haximí (Muhammad) y del Mesías»[38]. Según la tradición musulmana, Jesucristo descenderá al final de los tiempos, dará muerte al anticristo, romperá la Cruz, acabará e impondrá la justicia y la paz en el mundo. Su sepulcro estará en Medina, donde está enterrado el profeta Muhammad. Desde el punto de vista del cierre de los Sellos mencionados, dice Ibn Arabi que, cuando Jesucristo esté de nuevo en el mundo, Al-lah le concederá el privilegio de sellar la Santidad Suprema que procede de Adán y se ha transmitido a todos los profetas. En cuanto al Sello de la Santidad Muhammadí que es propio de la comunidad de Muhammad, Jesucristo será puesto bajo la autoridad de su función, como sucederá con todo uali de Al-lah, de forma que, siendo un Sello, Jesús será sellado a su vez por el Sello Muhammadí.

EL SUFISMO ANDALUSÍ Y LA FORMACIÓN ESPIRITUAL DE IBN ARABI

Siendo al-Andalus el lugar en el que nació Ibn Arabi y Sevilla y alrededores el territorio andalusí en el que recibió la Llamada a la Vía, es natural que fuese en esa tierra donde recibiera también la enseñanza de sus primeros maestros espirituales, entre los que se cuentan también maestras del espíritu. A este respecto contamos con el testimonio de sus primeros pasos en la Senda, tal como él los reflejó en su libro titulado Ruh al-Quds o El Espíritu de la Santidad, que tradujo Asín Palacios por primera vez al castellano[39].

En esta Epístola, Ibn Arabi nos da cuenta detallada de sus maestros y, a la vez, dibuja un panorama de excepcional riqueza espiritual en el que no faltan análisis psicológicos de sus actores ni tampoco la descripción del ambiente social del que proceden y en el que desarrollan su tarea. Es sorprendente observar en esta descripción que la práctica totalidad de los y las sufíes que retrata el autor se ganan la vida con el trabajo de sus propias manos a la vez que desarrollan una portentosa trayectoria espiritual en la que abundan éxtasis, visiones y prodigios. Los oficios que estos maestros espirituales ejercen en Sevilla o en su cercanía son los de vendedor de apios, campesino, sastre, zapatero, fabricante de alheña, alpargatero, sedero o costurero de gorros, junto al que vaga por montes y lugares desiertos, o son totalmente analfabetos como el primero de sus maestros, Abu Chafar al-Uriani, también nombrado Abul Abbas al-Uriani o al-Uriabi. De él dice Ibn Arabi en sus Futuhat que al final de su vida fue isauí, pues estaba a los pies de Jesús, y que cuando llegó a Sevilla fue uno de los primeros en acercarse a él cuando estaba iniciando su conocimiento de la Vía bajo la inspiración de Isa, Jesús:

«Era este maestro un campesino iletrado que no sabía ni escribir ni contar, pero cuando hablaba de la ciencia de la Unificación, tauhíd, no había ya más que oír. Con su sola intención fijaba las ideas como si las consignara por escrito y con su palabra ponía al descubierto la realidad positiva de los seres (…). Cuando oía recitar el Corán, se sentía tan contrito y emocionado que parecía que sus entrañas entrasen en ebullición»[40].

Otro de los maestros espirituales de Ibn Arabi fue Iusuf al-Kumi, que, dice, fue quien «lo crió y educó» y que seguía la regla de los malamíes que tenían por norma ocultar a la vista de las gentes su perfección espiritual bajo la apariencia de una conducta extravagante que causaba el desprecio público guardándoles del pecado de vanidad. Al-Kumi fue discípulo personal de Abu Madián (m. 1197), al que nunca conoció en persona Ibn Arabi, pero al que considera uno de sus maestros más eximios.

Abu Madián nació en Cantillana, cerca de Sevilla, y una vez entrado en la Vía sufí, se dirigió a Oriente para encontrarse en Bagdad con Abd al-Qádir al-Chiláni, y después se instaló en Bujía, donde alcanzó notoriedad y reverencia por su vida ascértica y llena de prodigios. En esa ciudad conoció a Ibn Maxis, quien estableció relación espiritual con Abul Hasan al-Xadilí,

nacido un año antes de la muerte de Abu Madián, cuya actividad espiritual está relacionada con la constitución de la orden sufí xadilí, también conocida como madaní por su parentesco espiritual con la doctrina de Abu Madián.

Ibn Arabi nos dice en su citada Epístola que fue discípulo durante varios años de Sálih al-Adauí, o, como el Maestro Sublime lo llama en sus Futuhat, Sálih al-Barbarí, por su origen bereber, quien le anunció cosas que habrían de sucederle en su vida y que, al decir de Ibn Arabi, se vieron cumplidas en su totalidad. También el sufí murciano fue discípulo de Abu Abd Al-lah ibn Qassúm, bajo cuya dirección estudió lo relativo a las abluciones y oraciones rituales, así como tradiciones proféticas. Defensor de los méritos de la ciencia, Ibn Qassúm fue experto en jurisprudencia malikí y se ganaba la vida cosiendo los gorros que los musulmanes llevaban bajo el turbante.

Otro de los maestros sevillanos de Ibn Arabi fue Abu al-Hachach Iusuf, nombrado al-Subarbulí, pues había nacido en Subárbol, a unos quince kilómetros de Sevilla y sito en el Aljarafe sevillano. De él dice Ibn Arabi que observó muchas bendiciones o favores del cielo, siendo uno de ellos andar sobre las aguas. Durante un tiempo, nos sigue diciendo, acompañó a dos hermanos sevillanos, Muhammad el Sastre y Ahmad el Zapatero, diciendo del primero que

«(…) abandonó el mundo para ingresar en la vida espiritual mucho tiempo antes que su hermano. La piedad filial que tenía hacia su madre fue tal, que se consagró a su servicio como criado hasta que ella murió. El temor de Al-lah era el estado de ánimo que lo dominaba tanto que, cuando hacía oración, se oía desde lejos el latido de su corazón (…). Casi siempre silencioso, siempre triste y muy meditabundo, lanzaba a menudo gemidos (…). Nunca se le veía en otra actitud que con la cabeza baja y los ojos fijos en el suelo (…). Cuando yo era pequeño, lo quería apasionadamente, porque lo conocía por ser vecino de la casa del maestro que me enseñaba a leer el Corán (…). Cuando abandoné el mundo para entrar en la Vía, se congratuló conmigo y me hice su compañero constante, obteniendo gran provecho de sus enseñanzas y virtudes (…). Cuando nos reunimos él, su hermano, otro compañero y yo, vivimos juntos y poseíamos por igual todas las limosnas con que Al-lah nos favorecía. En lo que a mí respecta, jamá he visto ya días mejores que aquellos días»[41].

En su Epístola, Ibn Arabi menciona a su tío Abd Al-lah ibn al-Arabi, en cuyo desarrollo espiritual parece insinuar que tuvo algo de parte:

«Era tío mío paterno, hermano uterino de mi padre. Entró en la Vía al fin de su vida y debió su iniciación a un niño pequeño. Antes de su conversión, que tuvo lugar cuando ya había pasado de los ochenta años de su edad, ignoraba todo sobre este método de vida espiritual, pero se entregó a él con tal fervor que llegó a vivir en los desiertos y pronto llegó a la cumbre de la perfección (…). Desde que se convirtió al camino ascético hasta que murió, vivió solo tres años justos y su muerte acaeció antes de que yo entrase por el camino ascético»[42].

Otro de los maestros espirituales andaluces a los que Ibn Arabi se refiere es Abd Al-lah ibn al-Ustad, de Morón, que fue discípulo a su vez del citado Abu Madián, que lo tenía en gran aprecio, y de quien aprendió muchas de las sutilezas de la Vía y del que dice que tenía una esposa bellísima y muy joven, «mejor que él todavía y de más intensa vida espiritual». Por ese tiempo, Ibn Arabi ya tenía un discípulo llamado Abd Al-lah Badr el Abisinio y ambos acudían a la enseñanza de al-Qattán en calidad de discípulos, como también fueron discípulos de Abu Chaadún, al que Ibn Arabi considera uno de los cuatro pilares de la jerarquía espiritual por medio de los que Al-lah no deja al mundo de Su Mano, cuestión esta a la que nos referiremos más adelante. En ese tiempo, nos dice Ibn Arabi que él había acabado de llegar de Fez y la «fama de mi nombre se había extendido entre algunos de sus habitantes». Otros de los santos intercesores, abdal, a los que asimismo nos referiremos, que Ibn Arabi trató fueron Muhammad ibn Axraf, de Ronda, y Abu Imaran Musa al-Baidaraní, al que conoció en Sevilla, donde trabó relación con Abd Al-lah el sastre o el zapatero estando en la mezquita de Al-Udais de la capital cuando este tenía solamente diez u once años de edad y «era un miserable mendigo de quien nadie hacía caso. La palidez extrema de su cara denunciaba su pobreza. Era muy dado a la meditación, muy sensible a las emociones extáticas y estaba dominado siempre por intensa tristeza (…). De los siervos de Al-lah, como se ve, los hay que son niños y los hay que son ancianos»[43].

En la mezquita sevillana de Ibn Charad, dice Ibn Arabi que habitó un mes entero en compañía de Abu Ahmad de Salé, al que una de las noches

de ese mes vio dormido en la parte cubierta de la mezquita y vio

«(…) unas luces que desde su cuerpo llegaban hasta lo alto del cielo son solución de continuidad. Me quedé mirándolas sin saber si aquellas luces descendían desde el cielo hasta él o si, por el contrario, emanaban de su cuerpo hasta llegar al cielo, atónito ante tal maravilla, hasta que se despertó, hizo su ablución ritual y se puso a orar. Cuando lloraba, yo recogía las lágrimas que caían de sus ojos al suelo y enjugaba mi rostro con ellas notando un aroma de almizcle. Yo empleaba esas lágrimas como perfume y la gente, al olerlo, me decían: "Es muy bueno ese almizcle que usas, ¿dónde lo has comprado?"»[44].

De las 55 reseñas que Ibn Arabi hace de los sufíes andaluces de su tiempo, de algunos de los cuales fue discípulo, no podemos dar cuenta detallada y solamente hemos aludido a aquellas que consideramos de interés para el tema que nos ocupa. Sin embargo, las dos últimas de su Epístola merecen una especial atención porque retratan a dos mujeres que, junto a la alusión que hace de la piadosa esposa de Abd Al-lah, de Morón, que hemos leído, dan cuenta de una presencia femenina cuya espiritualidad y grado de perfección es igual a la de los varones sufíes andalusíes. Una de esas mujeres es Sol, la Madre de los pobres, que vivía

«(…) en Marchena de los Olivos y la fui a visitar muchas veces. No he encontrado, entre los hombres de Al-lah, quien se asemejara a esta mujer en el fervor con que mortificaba su alma (…). Las bendiciones espirituales que sobre ella derramó Al-lah fueron muchas y bien manifiestas, y comprobé que había llegado ya a la morada de la inmutable perseverancia en la perfección, característica de la Unión con Al-lah. El temor de Él y la complacencia con su voluntad eran las dos moradas espirituales que la dominaban, y eso es, a nuestro juicio, cosa que maravilla, pues lograr ambas moradas al mismo tiempo casi no se concibe»[45].

La reseña que cierra el elenco del sufismo andalusí expuesto por Ibn Arabi es la referida a Nunna Fatima bint Ibn al-Mutanna, de Sevilla, a la que él sirvió como fámulo y discípulo durante dos años seguidos cuando ella tenía más de noventa y cinco años de edad:

«Cuando me sentaba a conversar con ella me daba vergüenza mirarle el rostro por lo delicado de sus facciones y lo sonrosado de sus mejillas. Ella decía que (…) yo era su hijo espiritual y el consuelo de sus ojos. Cuando entra a hablar conmigo, entra con todo su ser, y cuando se levanta o se sienta, lo hace con todo su ser, sin dejar tras sí nada de su propia alma. Así debe ser el camino de la vida espiritual»[46].

Como colofón a este vivo panorama del sufismo de al-Andalus en tiempos de Ibn Arabi y del que él recibió su primera formación espiritual, es digna de tenerse en cuenta la apreciación que hace sobre la calidad del sufismo de ese momento y sus relaciones con las especulaciones teológicas y dogmáticas del mismo. Sobre ello, en la descripción del sufí Abd Al-lah al-Ustad, de Morón, ya mencionada, vierte unas ideas que estarán presentes siempre en su pensamiento. Así, nos refiere que «un tal Ibn Qaitún», de Carmona, que había estado antes en Almería con maestros espirituales descendientes de la enseñanza de Ibn al-Arif, llegó a Sevilla para aprender del sufí de Morón, aunque, dice Ibn Arabi, en esa ciudad frecuentó la compañía de alfaquíes y estudiantes «que buscan la ciencia como medio para medrar en este mundo», de forma que acabó por rechazar el ascetismo y sus adeptos, «cuyos éxtasis negaba, aunque se trataba de espirituales veraces y sinceros».

A continuación, Ibn Arabi emite sus opiniones personales, en las que se aprecia su interés por deslindar territorios y competencias:

«Pero Al-lah te guarde de pensar, hermano mío, que yo vitupero a los alfaquíes por la sola razón de que son alfaquíes, o sea, porque estudian Derecho islámico. No debe sospecharse tal cosa de ningún musulmán, porque la nobleza de su estudio y del de la Ley divina es evidente. Los alfaquíes que yo vitupero son tan solo aquellos que buscan con su ciencia hacer fortuna (…), que se dedican constantemente a las disputas y las polémicas y que, además, se atreven a contradecir a los hombres religiosos que aman la vida futura y que temen a Al-lah, el cual les inspira y comunica Su propia ciencia. Esta clase de alfaquíes osan contradecirles en cuestiones que atañen a una ciencia que ellos no conocen y cuyos fundamentos ignoran. Tanto es así que, si se les pregunta por el significado de una cualquiera de las voces técnicas que los sufíes emplean, no saben contestar. Y con eso basta para demostrar su ignorancia. Por la misma razón he

vituperado también en este libro mío a los sufíes, pero no quise referirme a los sufíes veraces y sinceros, sino únicamente a aquellos que a los ojos de la gente aparecen vestidos con el hábito de sufí auténtico, mientras que en su interior y a los ojos de Al-lah son todo lo contrario. Por eso, cuando me oyes vituperar a los alfaquíes solamente me refiero a aquella especie de alfaquíes y digo lo mismo de los sufíes: tan solo censuro a esos que dije, pues los sufíes panteístas y los sufíes libertinos y otros semejantes, aunque parecen profesar la Vía espiritual, y por lo que aparece se les juzga, son en realidad ejército de Satán. (…) Hoy ya Ibn Qaitún tiene de la santidad la misma opinión que tienen los alfaquíes, es decir, que para él la santidad es un estado psicológico que la mente humana concibe como posible e imaginable, pero sin que se conozca sujeto alguno que en realidad lo posea (…). Pero todavía hubo algo más estupendo que todo lo dicho y fue que le oí decir: Todos los humanos se clasifican en dos grupos, que son el de los inteligentes y el de los necios de los que no cabe hablar siquiera puesto que son imperfectos y de los inteligentes ni uno solo está libre de errar. Luego, no queda nada. ¿Por qué no dedujo esta otra consecuencia?: el necio acude al sabio y aprende de él por criterio de autoridad (…) y Al-lah le ayuda para que aprenda. El inteligente, por su parte, lo más común es que ordinariamente acierte con la verdad en la generalidad de los casos, porque no se satisface jamás en materia alguna, sino con pruebas apodícticas, precisamente porque es persona inteligente. De modo que, si yerra y persiste en su error después de haber estudiado con todo empeño el problema, es excusable y eso sin contar que todavía cabe esperar que más tarde vuelva de su error»[47].

He subrayado los párrafos del texto que manifiestan muy claramente la postura de Ibn Arabi en lo tocante a la intromisión de opiniones ajenas y alejadas de las vivencias reales de un sufí aportando pruebas de orden racional para contradecir esa experiencia. La alusión que el autor hace a la ignorancia de la terminología propia del sufí, de la que los ignorantes alfaquíes hacen gala, nos remite a una cuestión de capital importancia que analizaremos en breve. Además, es interesante observar en el texto de Ibn Arabi su alusión a los sufíes panteístas y libertinos, así como aquellos que visten el hábito sufí sin derecho a ello, proporcionándonos con ello una visión real de la variedad de comportamientos espirituales en el al-Andalus de su tiempo. Tampoco podemos olvidar su referencia a la clasificación que

hace Ibn Qaitún entre necios e inteligentes, que puede relacionarse con la ya aludida clasificación de los entendimientos humanos que era propia de los filósofos racionalistas musulmanes andalusíes, en los que, en opinión de Ibn Arabi, cabe la esperanza de que salgan de su error. Más adelante, en la reseña 38, dedicada a Abul Hasan Iahia, de su Epístola, el autor vuelve a incidir en la misma cuestión con una fina ironía: «Vivía en Ceuta y era tradicionista de profesión a la vez que sufí. ¡Cosa, en verdad admirable: un tradicionista sufí! ¡Tan rara como el azufre rojo!»[48].

EL SUFISMO ORIENTAL ANTERIOR A IBN ARABI

Así como el sufismo andalusí que acabamos de examinar es el contexto en el que Ibn Arabi se inició en la Vía y le proporcionó maestros y maestras espirituales imprescindibles en su formación, además de su conocimiento de la obra de filósofos espirituales andalusíes egregios como los citados Ibn Masarra, Ibn al-Arif y el no citado Ibn Barrachán, compañero de este[49], no hay que olvidar que dichas enseñanzas remiten en gran medida al movimiento sufí en general del islam. A este sufismo, que denominamos «oriental» por su procedencia geográfica, nos referimos ahora de forma breve y esquemática señalando a sus más destacados representantes, teniendo muy en cuenta que el Maestro Sublime también aprendió de ellos, y así lo expresa en varios lugares de sus obras, en su constante peregrinar por ese medio geográfico y espiritual.

No es posible, por razones de espacio, hacer en este apartado una reflexión detenida sobre los orígenes del sufismo musulmán que nació en Oriente a partir de la aspiración a una vivencia más profunda e íntima de lo revelado en el Corán y por ello nos limitamos a exponer de forma sucinta el pensamiento y obra de aquellos que Ibn Arabi cita también en sus obras como predecesores suyos en la vida espiritual.

Es difícil establecer una taxonomía precisa que distinga entre ascetismo y sufismo en los primeros tiempos del islam, pues, a ejemplo del Profeta y de los cuatro primeros califas, muchos creyentes siguieron una forma de vida en la que lo propiamente ascético contenía elementos de una honda espiritualidad encaminada a la unión o próxima cercanía al Creador. Los y las ascetas de ese tiempo observaban escrupulosamente los preceptos emanados de la Revelación y algunos tratadistas mencionan, entre otros, a

Hasan al-Basrí, nacido en 643, de cuya obra escrita quedan solamente notas dispersas recogidas por sus discípulos. El fundamento de su ascetismo está en su consejo a ellos relativo al menosprecio de los bienes mundanales: «Vive en el mundo como si nunca hubieras estado en él y prepárate para la otra vida como si nunca tuvieras que dejarla». En su tiempo brilló la figura de una esclava de Basra, donde pasó la mayor parte de su tiempo Hasan, llamado «al-Basrí» precisamente por ello: Rábia al-Adauía o al-Qaisía (m. 801), que fue, posiblemente, la primera asceta y espiritual del islam en proclamar la doctrina del puro amor a Al-lah, empleando para designarlo los términos hubb o mahabba, amor. Se le atribuye la opinión de que mal siervo de Al-alh es quien le sirve por temor o por deseo de recompensa, expresada en versos que tienen su eco en el soneto atribuido a Juan de la Cruz: «No me mueve, mi Dios, para quererte el cielo que me tienes prometido…».

De ese mismo tiempo es Dul Nun al-Misri, nacido hacia 796, al que la tradición sufí le otorga el grado de gran maestro espiritual, al que Ibn Arabi profesará un especial afecto y que, como Rábia al-Adauía, empleará el vocablo amor cuando se trata de las relaciones entre el sufí y Al-lah. La misma tradición considera a al-Misrí como padre del sufismo, diciendo que fue el primero en definir y enseñar la gradación de los estados espirituales y las etapas de la Vía, a la vez que se le atribuye el haber precisado la noción de maarifa o conocimiento intuitivo del sufí[50]. Contemporáneo suyo fue al-Muhasibi, que escribió sobre los fundamentos del sufismo y que habla en su obra Sobre la observancia de los derechos de Al-lah de los alfaquíes que hacen de su vida un negocio, en términos que Ibn Arabi, conocedor de su obra, empleará en su Epístola citada y que hemos tenido ocasión de leer, como también fue conocedor de la obra de otro contemporáneo de al-Muhasibi, Ahmad ibn al-Arabi, que en su Libro del Encuentro dice que el comienzo del éxtasis es el descubrimiento de los velos que nos impiden la contemplación del Invisible.

Abu Iazid al-Bistami (m. 875), de origen persa, también dice en su obra que los actos de adoración, el ascetismo riguroso del que él fue buen ejemplo, los carismas y las visiones extáticas son otros tantos velos que separan al espiritual de Al-lah, opinión que comparten también los místicos cristianos. Su contemporáneo Sahl Tustári (m. 886) propuso una reflexión sobre las letras del alfabeto árabe similar a la que veremos también expuesta en Ibn Masarra y en Ibn Arabi. En 893 murió Abu Abd Al-lah al-

Tirmidí, al que se le atribuye la calificación de teórico del sufismo y al que se le llamó el Filósofo, pues expone con método preciso la clasificación de las experiencias espirituales y define los grados de perfección desde el punto de vista de la iluminación intelectual. En 899 falleció Abu Said al-Harraz, del que se dice que fue el primero en hablar de los estados de faná y baqá, anonadamiento y permanencia en Al-lah como estados propios de la Unión.

Es a al-Chunaid (m. hacia 911) a quien se le atribuyen la unificación de las escuelas espirituales de Bagdad y el planteamiento a fondo de la cuestión relativa a la Unión con Al-lah. A partir del pacto primordial del que habla el Corán entre Al-lah y las esencias de los seres humanos antes de su creación, por el cual todo el género humano lleva impreso en su alma el reconocimiento de su Creador, al-Chunaid habla de la necesaria recuperación por parte de los humanos de este pacto primordial mediante un proceso de purificación. Así, dice, el estado final de la Vía unitiva es el regreso a nuestro punto de partida, de forma que la realidad de la vida es la muerte, siendo esta el paso a la vida originaria y verdadera[51].

Hablando del sufismo, dice de él al-Chunaid que es estar con Al-lah sin vinculación alguna con nada que no sea Él en parecidos términos a los que emplea uno de sus discípulos, Ahmad al-Nuri (m. 907), quien dice que el sufismo es enemistad con este mundo y amistad con Al-lah, y el sufí experimenta plenamente esa amistad suprema en la que brota la plenitud de la Luz del Amor: «Un día yo miré a la Luz y no dejé de mirarla hasta que me convertí en la Luz»[52].

De esa plenitud nos da su testimonio el que, por algunos, es conocido como la figura más destacada del sufismo: Husain Ibn Mansur, conocido como al-Hal-lach o el Cardador. Hombre controvertido en vida y, después de su muerte en Bagdad por orden del sultán en 922, acusado de blasfemia. De la misma forma que al-Chunaid, al-Hal-lach enseña que la meta del sufí es la Unión, diciendo que, por ello, el sufí es como una encarnación de Al-lah, citando como ejemplo a Jesús, algo que el primero nunca llegó a decir. Para al-Hal-lach, el sufí es aquel que se propone llegar a Al-lah, la Verdad creadora, y, mientras no ha llegado al objeto de su búsqueda, no descansa. Por su causa se apresura por tierra y mar, atraviesa las llanuras y sube a las montañas, apartando sus ojos de cuanto encuentra hasta llegar al punto en que está solo con Él: «Yo soy aquel a Quien amo y aquel a Quien amo es

yo. Somos dos espíritus que moran en un cuerpo. Cuando me ves a mí, ves a Él, y cuando ves a Él, nos ves a los dos»[53].

Del que se ha dicho que es el manual clásico del sufismo es del libro titulado Epístola a la Comunidad sufí en tierras del islam, escrito por Abul Qasim al-Quxairí (m. 1072) y muy apreciado por Ibn Arabi. La obra presenta la biografía de los más eminentes representantes del sufismo con extractos de sus escritos y biografía de los mismos, manifestando el autor su deseo de armonizar las doctrinas sufíes con la ortodoxia dogmática reconocida oficialmente, cuyos representantes acosaron al autor durante muchos años. Esa ortodoxia era propia de la ideología axaarí, la propugnada por al-Axaari, mencionado páginas atrás, y su escuela, que llegó a ser la portadora de una vía media desde el punto de vista teológico, de gran repercusión en el islam hasta nuestros días. Al-Quxairi dice en el libro que el verdadero sufí es como un cuerpo muerto en manos de Al-lah, sumergido en el océano de la Unidad, que se ha perdido a sí mismo y a las cosas creadas regresando a lo que fue su origen, antes de que empezara a existir en este mundo.

No solamente fueron sufíes árabes quienes formularon por escrito sus experiencias y doctrinas, sino que esa tarea también se llevó a cabo en otros territorios del mundo musulmán, como es el caso de Abul Hasan al-Huchwiri (m. 1079), oriundo del actual Afganistán, que compuso la primera obra escrita en persa, La descripción de lo velado, donde expone un sistema completo de sufismo entendido como la mejor interpretación de la vida del musulmán. Precisamente por ello, el autor manifiesta que ningún sufí, aunque haya llegado a los más altos estados espirituales, está exento de cumplir con la Xaría o ley religiosa musulmana. Las doctrinas de al-Huchwiri tendrán un esplendoroso desarrollo en las de Farid al-Din Attar (m. 1234) y Chalal al-Din Rumi (m. 1273).

Como colofón a esta breve exposición del sufismo oriental en el que bebió Ibn Arabi, aludiremos al mencionado en páginas atrás, también oriundo de Persia, que murió un año después del nacimiento del Maestro Sublime: Abd al-Qádir al-Chili o al-Chilani. De él dijimos que su jirqa fue a manos de Ibn Arabi, con la que fue investido durante su estancia en La Meca en 1203 como muestra simbólica del patrocinio espiritual del sufí persa en la persona del sufí murciano, en cuya obra escrita se pueden leer similitudes y analogías con las opiniones de al-Chilani.

Del mismo tenemos traducción inglesa y castellana de su obra más relevante, El Secreto de los Secretos[54]. En ella dice el autor que el propósito divino en la creación del ser humano es que este pueda conocer a su Creador basándose en un hadiz profético del que en su momento hablaremos:

«La sabiduría que nos conduce al conocimiento de la Esencia de Al-lah está en la persona que conoce los misterios del más allá, tal como dice la aleya revelada (II, 87), refiriéndose a Jesús. Por ello, los que conocen dicha Esencia encuentran su poder en el Espíritu Santo que les ha sido dado»[55].

El sufí o íntimo de Al-lah es, para al-Chilani, el que se ha llevado a sí mismo a la nada, estado en el que puede comprobar la existencia de la Verdad. En este estado no existe voluntad para elegir, pues no hay un yo que exista excepto la Existencia. Muy similar opinión es la que ofrece a este respecto Ibn al-Arif, de Almería, para quien el sufí que ha llegado a los últimos grados de perfección deja de tener voluntad propia y solo cuenta con la Voluntad divina. En este grado, el adepto pierde su propia existencia y existe con la subsistencia divina, ante la que el alma solo posee la nada de su ser.

Como expondrá Ibn Arabi con profundidad, al-Chilani dice que la principal ocupación del ser humano debería ser el conocimiento de los Nombres divinos, que es, a su vez, el conocimiento del propio ser humano y del mundo que lo rodea. Este mundo tiene para el autor del Secreto de los Secretos cuatro niveles o grados: el de la materia y los cuatro elementos, el de los seres espirituales, el de los Nombres divinos y el de la pura Esencia de Al-lah que solo Él conoce y que, por tanto, no puede ser descrito. A estos cuatro niveles, que desde su propia experiencia también describirá Ibn Arabi con variantes respecto a las propuestas por al-Chilani, corresponden cuatro grados de conocimiento humano empezando por el relativo a los preceptos de la Xaría y llegando a la experiencia cognoscitiva de la Verdad.

Es importante advertir lo que el sufí dice acerca de los seguidores de la Vía porque esa cuestión es la misma sobre la que reflexiona Ibn Arabi hablándonos de los sufíes verdaderos y falsos, como hemos tenido ocasión de leer anteriormente. Al-Chilani nos habla de los verdaderos sufíes y de los que a sí mismos se llaman sufíes sin serlo en realidad, aportando en su

noticia datos que completan lo que Ibn Arabi decía al respecto, teniendo en cuenta que este se refería al sufismo andalusí y al-Chilani lo hace sobre las circunstancias y variedades del sufismo oriental de su tiempo, que, por la extensión geográfica de su implantación y por las numerosas variantes que la misma evidencia, es mucho más complejo.

Dice al-Chilani que algunas de las sendas heréticas que a sí mismas se denominan sufíes son la hululí, o encarnacionista, que parte de la idea de que Al-lah está como escondido en el cuerpo de los seres creados. También están los

«(…) llamados halía, que buscan el trance extático por medio del canto, moviéndose, gritando y dando palmas. Declaran que sus maestros están por encima de la Ley religiosa (…), otros son los aulía, que afirman estar en la cercanía de Al-lah y que ello les permite eludir sus obligaciones religiosas. Para ellos, el uali o amigo de Al-lah es superior al Profeta que recibe directamente el conocimiento de lo Alto.

Otros son los xamuraníes, que creen que el mundo es eterno y que no están ligados a las obligaciones religiosas. Usan instrumentos musicales en sus rituales sin separación de sexos. Los hubbíes, que dicen que cuando se llega a la etapa del amor quedan libres de toda obligación religiosa y dejan de ocultar sus partes privadas. Los huríes persiguen un estado de trance por medio de gritos, cánticos y palmas, pretendiendo tener trato carnal con las huries de Eden»[56].

Y así, sigue citando al-Chilani otras tantas variedades de prácticas sufíes anómalas que dan cuenta del grado de variedad que enarbolan agrupaciones sufíes para las que, en opinión del autor, el único lazo de unión parece ser el incumplimiento de la ley. Así, los ibhíes; los mustaksilíes, que «hacen de la haraganería un principio»; los mustahlihíes, que fingen ignorancia; los ufiqúies, que reclaman que solamente Al-lah puede conocer a Al-lah y, por ello, abandonan el sendero recto de la Vía; los ihmíes, que daclaran que el Corán es un velo para ellos, y varios grupos más, pero con gran predicamento social, de forma que, dice al-Chilani,

«en nuestra época aquellos que se adhieren al sendero de la Verdad de acuerdo con la Ley religiosa son menos que pocos (…), ten precaución, viajero en el sendero de la Verdad, con que el ciego no conduzca al ciego.

Tu vista debe ser lo suficientemente aguda para que pueda distinguir el más pequeño fragmento de bien de entre las más ínfimas partículas de mal»[57].

EL SUFISMO DE IBN ARABI

Lo que sigue son unas breves aclaraciones de la naturaleza del sufismo dirigidas al público lector que no necesariamente tiene conocimiento del mismo y que, llegados a este punto de la exposición, puede preguntarse por las características generales de la Vía espiritual sufí que resultan de las experiencias de los sufíes mencionados y que comparte y ejerce Ibn Arabi, máximo representante del sufismo verdadero al que él mismo aludía en su Epístola mencionada y que analiza al-Chilani, como hemos leído. Por ello, entenderemos que al decir «sufismo de Ibn Aarabi» nos estamos refiriendo al sufismo del que él forma parte junto con todos sus maestros citados, así como del sufismo en general rectamente practicado hasta nuestros días. Los tratados escritos por los maestros sufíes, los comentarios a muchos de los mismos escritos por sus discípulos y la suma de todos los estudios antiguos y modernos que se han redactado sobre el sufismo, en todas sus variantes y órdenes, forman una inabarcable cantidad de documentos que sobrepasan la extensión de una vida para leerlos y estudiarlos.

Dice Ibn Arabi en El intérprete de los deseos que el ser humano llamado a la Vía inicia un viaje al fin de la noche dirigiéndose por todos los medios a su disposición al encuentro con la Verdad que los reclama en la aleya 50 de la azora LI del Corán de forma directa y sin rodeos: «Refugiaos en Al-lah». Ese viaje sin retorno tiene sus paradas, etapas y jalones propios, y quien lo emprende debe hacerlo sin ataduras mundanas que constituyen una irrealidad y una mera apariencia, que es pálido reflejo de la Realidad a la que aspira a llegar.

La palabra sufismo es traducción de la árabe tasawwuf, que podemos transliterar como tasauf para facilitar su lectura a quien no conoce la lengua árabe. Tasawwuf, a su vez, deriva de la palabra sufí, es decir, «adepto a la Vía unitiva», siendo así que la etimología del término sufí remite a la palabra suf, «lana», o a la raíz árabe safá, que significa «ser claro, limpio o puro», si bien existen numerosas y variadas opiniones sobre el origen del término sufí. Entre ellas están la que dice que se aplica dicho término al que lleva el vestido de lana burda y sin teñir como signo de purificación, al que

purifica su alma o a la denominada «gente del banco» (suffa), que era donde se sentaban los compañeros del Profeta en la mezquita de Medina.

Abd al-Qádir al-Chilani, maestro espiritual al que ya hemos aludido, nos dice en su libro también citado que el nombre de sufí deriva del término safa, «pureza», y que el vocablo tasawwuf manifiesta en cada una de sus consonantes un concepto íntimamente ligado a las etapas del Sendero. Así, la t indica el arrepentimiento, tauba, fase previa al trayecto espiritual que se emprende; la segunda, s, tiene que ver con la paz del corazón del adepto, salam. La consonante w, que hemos transcrito por u, indica la wiláya, que transcribimos por uilaia, es decir, la amistad con Al-lah. La última de las consonantes, f, representa la aniquilación del alma en Al-lah, faná.

Posiblemente, apuntan algunos estudiosos del sufismo, la palabra sufí empezó a utilizarse a principios del siglo VIII al mismo tiempo en que los ascetas cristianos andaban entre la gente vestidos con un sayal de lana y recibían limosnas en los territorios de lo que hoy son Arabia, Iraq o Siria. Desde ese tiempo, en el que ya están impartiendo sus enseñanzas los primeros maestros sufíes que hemos mencionado, el sufismo se constituye paulatinamente como un movimiento espiritual propio y con predicamento entre las gentes por el prestigio de la vida ascética que llevaban sus adeptos. En su momento, el sufismo pudo considerarse como un modo de vida destinado a una élite integrada por personas que habían recibido una iluminación directa de Al-lah, de la misma forma que se consideraban detentadores de especiales privilegios los falásifa como expositores destacados en el uso del entendimiento. Unos y otros, además, expresaban su pensamiento mediante conceptos de raigambre netamente filosófica que remitían a los propios del pensamiento platónico o neoplatónico, de tal manera que, en al-Andalus, gran parte del vocabulario de los sufíes era análogo en la forma, y no del todo en el fondo, al de los filósofos.

Aunque se ha tratado de buscar el origen del sufismo en el precedente ascetismo y norma espiritual de abolengo cristiano, comparto la opinión de quienes piensan que se trata de una manifestación espiritual propia del islam. Es indudable que, en el seno de toda creencia religiosa fundada en los textos revelados en la Biblia y los Evangelios, surgió la necesidad de llegar al fondo de la letra de dichas Escrituras buscando en ellas el soporte espiritual para iniciar un ascenso a los principios sublimes de los que emanó. Gracias a esa tarea disponemos de la prodigiosa riqueza espiritual que nos ha dado la Cábala judía y la mística cristiana por medio de eximios

representantes. La misma necesidad de búsqueda fue la que sintieron los primeros espirituales en el islam, sin distinción entre mujeres y hombres, como en el misticismo cristiano, teniendo en cuenta que la Revelación islámica comparte con sus dos anteriores el mismo origen y el mismo Ser Supremo. Sin perder de vista este fundamento último, que cimenta la Llamada que Ibn Arabi recibió de Jesús, creo que hay que dar a cada una de las tres manifestaciones espirituales su valor propio y situar la cuestión de las influencias entre ellas en el horizonte de las similitudes y analogías.

En el caso del sufismo, se trata de una manifestación propia del islam y no se puede entender cabalmente sin la presencia del Corán, que en varias de sus aleyas nos indica la Voluntad de Al-lah en dirigir a quien Él quiere a una Vía recta: «Al-lah dirige a quienes buscan satisfacerle por caminos de paz y los saca, con Su permiso, de las tinieblas a la Luz y los dirige a una Vía recta» (V, 16). Esa invitación a la Morada de la Paz que es el islam, término que deriva de salam, «paz» y también «acatamiento», análoga en sus fines a la que se hace en la Torá y en el Evangelio, se encuentra en una Revelación que en árabe es Tanzíl, que significa «descenso de lo Alto a lo bajo», desde Al-lah al ser humano y el Sendero que emprende el sufí es el que marcan esos dos extremos, haciendo el trayecto desde lo inferior a lo Superior. De ahí que el sufí sea denominado sálik, el que transita por la Vía recta de su perfección y entabla el «gran chihad» o gran combate entre sus deseos mundanos y los que reclama la atracción de la Llamada, en árabe chadb, convirtiéndose el atraído en machdub, el «loco por Al-lah», sinónimo, en este caso, de sálik, y entendiendo estos vocablos también en su género femenino, como han dado muestras las sufíes musulmanas, algunas de ellas maestras de Ibn Arabi, como quedó dicho.

El primer sustantivo que aparece en el Corán es Al-lah, y el último, en la azora 114, la que cierra el Libro, es al-nas, es decir, el ser humano sin distinción de sexo, estableciendo un símbolo perfecto y claro del trayecto del sufí hacia su origen real y primigenio, camino este que en árabe es taríq y que en la terminología sufí significa también método, aplicándose el término de Taríqa, procedente de la misma raíz árabe, a la congregación, hermandad o asociación de sufíes. Así, se habla de Taríqa xadilía, darqauía, y de todas las existentes en el sufismo, como asociaciones sufíes reconocidas, al frente de las cuales hay un xaij, jeque o maestro espiritual que imparte su enseñanza a los miembros de las mismas a la vez que les transmite su bendición o baraka. Toda orden sufí reconocida como tal basa

su constitución en una cadena, silsila, de transmisión espiritual, que en la mayor parte de los casos se remonta a Ali, considerado, como dijimos, el padre de la espiritualidad islámica.

La Taríqa es también la denominación de uno de los tres grados, etapas o niveles por los que discurre la Vía, siendo el primero de ellos el de la Xaría, ley islámica musulmana, de la que Ibn Arabi dijo que no era posible transitar por el Sendero si no se daba comienzo al tránsito acatándola en su plenitud. La Xaría contiene como fundamento la aceptación del islam o sometimiento a Al-lah, por el que el creyente atestigua que no hay otro dios que Él y que Muhammad es Su Mensajero, siendo este testimonio, xaháda, la fórmula de conversión al islam. Ella implica el cumplimiento de los denominados «cinco pilares del islam»: oración cinco veces al día, ayuno en el mes de Ramadán, dar la limosna establecida, zakat, y hacer, si es posible, la peregrinación, hachch, a la Casa de Al-lah en La Meca. Quien entra en la Xaría, es el musulmán/a, es decir, el/la que se somete a la ley de Al-lah.

El segundo nivel es el de la Taríqa, que es la aceptación del contenido que posee esa sumisión y que implica una actitud subjetiva de creencia o fe que, en árabe es imam, término que remite a la raíz árabe a/m/n, que significa «ser fiel o leal». El contenido de la fe es la creencia en los libros revelados, en los profetas, en los ángeles y en el último día o Día del Juicio, y todos estos artículos de fe dan prueba de la veracidad de la intención del creyente ante su propia conciencia, de forma que queda dispuesto al acceso al tercero de los niveles, el de Haqíqa.

Este es el grado de la mayor perfección posible al creyente y la puerta del acceso directa a la Vía y como tal se le denomina ihsán, «buena obra», remitiendo esta aceptación a la raíz h/s/n, que significa que algo es bueno, correcto o bello. Cuando el creyente ha perfeccionado el sendero de su fe, partiendo de su sometimiento, y ha profundizado en el contenido de la misma logrando una vivencia plena del mismo, le es posible encontrar la verdad de su existencia y seguir caminando a su luz. Por ello, a este grado se le llama Haqíqa, «Verdad». Para todo/a creyente que ha llegado hasta aquí se le ofrece la realización más alta de su trayectoria espiritual, en la que acaba descubriendo la Verdad experimentando la vivencia del dicho profético, que indica que el ser humano en el mundo está dormido y, cuando muere, despierta. Esa muerte no es necesariamente el hecho de la

desaparición física, sino que apunta al despertar de las conciencias apegadas al mundo, a lo que alude otro hadiz: «Muere antes de morir».

Los tres niveles de acceso a la perfección, que el verdadero sufí cumple en todos sus extremos, son también gradaciones de la certidumbre, iaqín, «certidumbre» o «convencimiento». Así, al islam, que es el grado de la Xaría, le compete la «ciencia» o el saber de esa certidumbre desde el punto de vista externo, la ilm al-iaqín; al imán, equivalente a la Taríqa, le es propia la «fuente» de donde emana la firme creencia, la ain al-iaqín, y al Ihsán, grado en el que se adquiere la Haqíqa, le pertenece la «Verdad de la certidumbre», en árabe haqq al-iaqín.

Estamos hablando de niveles, grados o escalones de un ascenso perfectivo que implica, a su vez, adentrarse en una correspondiente gradación de territorios o ámbitos que asciende en grados de abstracción y a los que los sufíes en general e Ibn Arabi en particular dedican especial atención, porque, en realidad, suponen tres formas en las que se manifiesta todo lo que existe. El grado más bajo y accesible al ser humano es el denominado Mulk, «propiedad» o «dominio» de algo o sobre algo, en referencia al ámbito de las realidades sensibles mundanas, que, siendo plenamente perceptible por los sentidos humanos es, para el espíritu, lo ilusorio y sin consistencia, cuya solidez remite a un Creador; de forma que, como dijo Rabía al-Adauía, ya mencionada, «lo primero que el ser humano ha de buscar no es el jardín, sino el jardinero».

Más allá de este dominio sensible, está el llamado Malakút, «reino» o «soberanía», término que deriva de la misma raíz árabe que Mulk y que alude a lo oculto, a lo que hace referencia la aleya 2 de la azora II del Corán. En este ámbito residen las formas originales de la Creación, tanto las sutiles pertenecientes a los componentes últimos de la materia que no son accesibles por los sentidos, como las formas espirituales que Ibn Arabi y otros sufíes denominan el Loto, la Balanza o el Trono y que se dan cita en el Corán. Se trata, pues, de un domino no visible que posee la fuente original e inmutable del reino de lo visible y perceptible y que tiene gran analogía con el mundo de las ideas de Platón como arquetipo inmutable y originario de todo lo sensible.

Por encima de estos tres territorios está el Chabarút, o reino de la Omnipotencia, tal como señala el origen semántico de tal término que se remonta a la raíz ch/b/r, que significa, además de «restablecer» o «reintegrar», «obligar» o «hacer fuerza». Con este dominio se establece la

oposición entre el mundo de las sombras, Mulk, y el de las luces, Chabarút, pues en una de sus formas gramaticales, la aludida raíz también significa «recobrar la riqueza perdida», es decir, hablando en los términos del Sendero, lo que en el primero o más bajo de los reinos se pierde por su débil consistencia, se recupera plenamente en el último de los tres por medio de la Luz que lo preside y que es el tema de la azora XXIV del Corán.

Hablamos de la Vía como un sendero que asciende a través de una triplicidad de grados equivalentes o simultáneos que, desde el punto de vista expresivo por medio del lenguaje hablado o escrito del sufí, permiten el deslizamiento de un nivel a otro por su parte que, en esa tarea que establece variadas y prolíficas polisemias, da cuenta de su experiencia vital y espiritual de forma coherente y de cuya maestría hace gala Ibn Arabi, como veremos en adelante. Cuando al-Chunaid dijo en una de sus obras que el sufí es como la tierra a la que se arrojan desperdicios y de ellos brotan flores, se está refiriendo a esa cualidad propia del espiritual que brota de lo bajo plantando en la tierra la simiente de su intención y llega, con ayuda divina, a la transmutación de lo Oscuro en Luz.

Esa transmutación espiritual tiene algo que ver con la operación alquímica que en el mundo musulmán medieval, como en el judío y cristiano de esa era, tuvo excelentes cultivadores y expositores, como es el caso de Chábir ibn Haián en el siglo IX, de quien se dice que había aprendido los principios de la alquimia del VI imam de la xía Chaafar al-Sadiq (m. 765). Los Hermanos de la Pureza, en una de sus 51 Epístolas, tratan de los secretos alquímicos y opinan que la producción de los seres del mundo se realiza por una especie de transmutación de unos en otros partiendo de los minerales de los que salen los vegetales; de estos, los animales, y de estos, el ser humano. Algacel también trató esta cuestión y la expuso desde el punto de vista espiritual en su obra Alquimia de la felicidad, y en una de las reseñas de la Epístola de la Santidad de Ibn Arabi hemos leído la mención del «azufre rojo» como elemento particularmente privilegiado que, en el proceso de transmutación espiritual de los sufíes, designa un grado de excelencia superior a los demás. Por ello, el Maestro Sublime hablará del maestro espiritual Ibn al-Saig (m. 1203) diciendo de él que había alcanzado el grado del Azufre Rojo que, en la tradición alquimista musulmana, es símbolo o nombre del elemento que puede transmutar la plata en oro y que, en la terminología sufí, designa el grado de

perfección espiritual más preciado, y, por ello, los discípulos de Ibn Arabi le otorgaban la misma denominación al Maestro[58].

La transmutación del alma del sufí, desde la materia al oro espiritual, es un trayecto jalonado por estados transitorios, ahual (sing., hal), que es el estado producido en el alma por la acción divina en cada momento y que está sujeto a variación en los momentos siguientes. El hal procede de la Voluntad de Al-lah y constituye una secuencia de experiencias aparentemente contradictorias, como el temor, la esperanza, la presencia y ausencia, el consuelo y el desconsuelo que hacen del sufí un «hijo del momento presente», olvidado de lo pasado y sin preocupación por el futuro[59]. Al-Chircháni describe el hal diciendo de él que es el fin del pasado y el principio del futuro, es decir, el presente absoluto en el que algunos de los vaivenes experimentados pueden estabilizarse y consolidarse, dando como resultado el estado de maqam, estación permanente. Ibn Arabi dice del hal que es lo que le ocurre al corazón sin su voluntad, y del maqam, que es el pleno cumplimiento de las exigencias en el que el corazón adquiere una certeza firme. El muríd o adepto transita por el Sendero de maqam en maqam con paradas entre ellas, mauaqif (sing., mauqif), en las que el adepto percibe la distancia que todavía lo separa de Al-lah, aumenta su confianza y deseo de seguir adelante y espera ardientemente la próxima estación.

Es en ese trayecto y sus estaciones donde el sufí evidencia su condición de exiliado ya mencionada, que, en su condición de viajero, desea alcanzar la meta, que es su propia nadificación en la plenitud del Ser divino, faná, y la permanencia en ese estado, baqá. Sobre la experiencia sufí de estos estados finales de su Vía, hay opiniones diversas emitidas desde fuera de esa experiencia, diciendo algunas de ellas que faná es la pérdida de la conciencia de todas las cosas y de la del propio yo que las posee, como una aniquilación de la conciencia en la que se pierden todos los significados. Otras opiniones se inclinan por considerar faná como la disolución de los atributos personales que son reemplazados por atributos perfectos gracias a la intervención de Al-lah, e incluso hay quien ha propuesto que esa aniquilación es semejante al nirvana budista, aunque en dicha analogía hay una diferencia sustancial consistente en que el sufí acaba llegando a un Ser y el budista prescinde de todo ser.

El estado de baqá, permanencia, es la plena recuperación del yo transmutado y la reinstalación en el mismo de los atributos otorgados por

Al-lah, volviendo a las cosas creadas, de forma que, como dice Ibn Ata Al-lah a mediados del siglo XIII, «yo pueda regresar de ellas a Ti, del mismo modo que llegué a Ti desde ellas». Este jeque de la orden xadilí niega toda posibilidad de unión sustancial entre el Creador y la criatura, y afirma que alcanzar a Al-lah es alcanzar su conocimiento por parte del sufí, pues la experiencia de Su cercanía hace que, cuanto más se acerca a ella, más lejos se siente de Él, ya que el atributo de su propia humanidad nunca deja de estar presente, manteniendo siempre la distancia inconmensurable entre la finitud y el infinito.

Entre los estados de faná y baqá, existe un espacio de prueba, balá, término este que procede de la raíz árabe b/l/a, que significa «poner a prueba», «examinar» y, también, «afligir» o «atribular», que son estas dos últimas acepciones las que definen mejor este estado de prueba. Ello se debe a que, en opinión de al-Chunaid, el iniciado, llegado al estado de faná con su profunda y consiguiente conmoción, puede llegar a pensar que todo lo conseguido ha sido obra suya, perdiendo de vista el fundamento real de su desvelamiento, pues sus cualidades humanas todavía siguen presentes. Según el mismo maestro espiritual citado, cuando el adepto ha llegado al estado de faná, aún está separado de Al-lah, y empieza a sufrir el desamparo que le produce esta situación, y se encuentra consumido por el deseo de Aquel que les envía esta prueba, balá, y

«(…) gime de continuo en esta segunda pérdida de su individualidad. Esta pérdida ha sido una dolorosa herida y le hace sufrir profundamente mientras buscan a Al-lah. Es una sed que lo consume y que aumenta sin cesar. Conocer a Al-lah es ahora el constante empeño del alma, enteramente dedicada a sumergir su individualidad para alcanzar Su intimidad. Esta sed de Al-lah es una angustia mucho más intensa que el luto por un ser querido y hace que el alma guste la pobreza aceptando esa carga espiritual con sus añadidos de sufrimiento (…). Tal es pues la intensidad de balá, de cuyo estado el alma deriva un goce espiritual y la herida se alivia. El alma no se dobla por el peso de balá ni se inquieta por esa carga espiritual, y esta experiencia hace de los sufíes héroes y por los secretos que se les han confiado quedan conquistados por Al-lah, aguardan sus mandatos y quedan prestos a cumplir cuanto Él les ordene»[60].

La experiencia de faná puede generar un estado de embriaguez extática y su paso al de baqá con el intermedio de la prueba, balá, puede hacer que el sufí quede suspendido y aislado, pues, en realidad, ahora solamente puede ir de Al-lah a Al-lah, y, por ello, Él desea que regrese a su comunidad resplandeciente y luminoso una vez que, como indica el mismo al-Chunaid,

«(…) está en sí mismo después de no haberlo estado. Ahora está presente en sí mismo y en Al-lah, tras haber estado presente en Al-lah y ausente de sí mismo, y ello es porque ha superado la embriaguez, sukr, y vuelve a la claridad de la sobriedad, sahu, (…) haciendo del adepto un modelo para las gentes. Al unirse a la comunidad, guarda como preciado secreto su experiencia, aunque lo irradie en su vida con las palabras y las obras. Vive al mismo tiempo en Al-lah y en la Umma (…). Cuando se ha llegado a este estado no hay palabras para describirlo y, en realidad, los intentos de la razón no son, para el sufí que ha llegado a la Unidad, más que malas sugestiones que tiene que reprimir. Fue la razón la que en un principio lo dirigió a la Vía, como simple individuo humano, pero ahora que está en completa posesión de Al-lah, esa individualidad desaparece, se ha transmutado y está al mismo tiempo presente y ausente»[61].

Esa Unidad o Unificación, última etapa de la Vía a la que alude el texto del maestro sufí, en árabe Tauhíd, tiene variadas acepciones según el punto de vista del discurso que lo contenga. En lo teológico, dogmático y filosófico, Tauhíd es la Unicidad absoluta de Al-lah, la manifestación de Su Esencia única. En la terminología sufí se entiende como la etapa final del Sendero, en cuyo caso la definición más certera, a mi juicio, es la que se deduce de lo dicho por Ibn Arabi en una simple frase: «El color del agua es el color del vaso que la contiene», aludiendo a la absorción del sufí en Al-lah, olvidando lo que sabe y lo que no sabe y dando Su Forma al espiritual que se ha unido a Él sin intermediarios entre ambos.

Esa íntima Unión remite a un pasado eterno, original y originario en el que el ser humano estableció un pacto con su Creador en el momento mismo en que fue creado, tal como leemos en el Corán: «Y cuando tu Señor sacó de las espaldas de los hijos de Adán a su descendencia y les hizo atestiguar contra sí mismos: «¿No soy Yo vuestro Señor?», dijeron, «¡Claro que sí, damos fe de ello!»» (VII, 172). Ese diálogo se interpreta como el pacto primordial hecho entre Al-lah y el ser humano, originando un lazo

indisoluble entre ambos, pero que se disuelve, en parte, en cuanto el ser humano ya creado entra en el mundo y forma parte del mismo. El Tauhíd viene a soldar esa ruptura y a restituir la naturaleza íntima del aquel pacto primordial, mithaq, de forma que el sufí, realizada la Unión, vuelve a ser el que era el día en que fue suscrito.

Existen variantes interpretativas entre sufíes y filósofos acerca del modo en que hay que entender esa restitución y, así, unos u otros hablan de unión «de llegada», ittisal, de ittihad, «hacerse uno» o de hulul, encarnación en la que el espíritu de Al-lah descendería y habitaría en el cuerpo del ser humano. En unos casos u otros, las expresiones de los sufíes al respecto pueden resultar desconcertantes y evidencian la incapacidad del lenguaje humano para describir tal experiencia unitiva, algo a lo que ya aludió Ibn Tufayl cuando habla de la misma, referida a la unión con el Entendimiento agente, como leímos en páginas atrás. Además, esas definiciones resultaban ser heterodoxas para los estamentos religiosos oficiales, y de ahí sus severas condenas, como sucedió con al-Hal-lach cuando afirmó: «¡Yo soy la Verdad!». En los casos en que definiciones de tal naturaleza se producen en el contexto de una dilatada obra con riqueza inabarcable de matices, como es la de Ibn Arabi, se entiende mejor el sentido que contienen y su ligazón firme con la ley, y así podemos leer sin asomo de condena su afirmación: «El siervo es Señor y el Señor es siervo. ¿Cómo podrá decirse cuál de los dos está obligado al otro?».

Liberado el sufí que ha llegado a este estado del mundo de las oposiciones y dualidades en las que transcurre la vida de las demás personas creyentes, poseedor además de una evidencia experimental a la que no han accedido los teólogos o los filósofos, su alma plenamente pacificada a la que alude el Corán puede formar parte de la jerarquía de los perfectos en la Vía[62].

Ibn Arabi en sus Futuhat habla y detalla la estructura de los grados de dignidad y perfección del universo del sufí, cuyo eje alrededor del cual gira el mundo espiritual es el Polo, Qutb. Se trata del santo que actúa sobre las cosas del mundo por medio de su energía espiritual, himma, garantizando su integridad de acuerdo con la Orden divina, si bien su función nada tiene que ver con el universo de las acciones terrenales concretas y según Ibn Arabi es el lugar desde donde Al-lah contempla el mundo en cada momento.

Por debajo del Polo se encuentran dos imames que no tienen necesariamente relación alguna con los imames de la xía. Los imames de los que habla el sufismo, según Ibn Arabi, son dos: el que está a la derecha del Polo tiene jurisdicción sobre el Malakút ya mencionado y el de su izquierda la tiene sobre el también mencionado Mulk.

En el tercer grado descendente, están los cuatro pilares, autad, que ejercen su misión en cada uno de los cuatro puntos cardinales que se personifican, según la tradición sufí, en los cuatro profetas a los que no alcanzó la muerte: Idris (Enoc), Elías, Jesús y el Jidr. Para Ibn Arabi, del conjunto de estos tres grados de la jerarquía espiritual surge la vivencia de la custodia del mundo en la que reside la tradición verdadera e inmutable de la humanidad que, como tal, es universal y eterna, a la que deben remitirse, en última instancia, las formas específicas de las tradiciones particulares de cada cultura religiosa.

Además de estos dominios espirituales, hay que contar con los Sustitutos o Abdal, que son siete y que tienen como misión la salvaguarda de los siete climas geográficos, y son para el universo lo que el corazón es para el cuerpo, de forma que, si este muere, lo hace también el cuerpo.

Junto a los Abdal están los Nuqabá (singular, naqíb), jefes o prefectos en número de trescientos, en opinión de Ibn Arabi, a los que se atribuye la naturaleza del azufre rojo. También hay que contar con los Nobles o Nuchabá (singular, nachíb), en número de cuarenta, cuya ocupación, según Ibn Arabi, consiste en escuchar las aflicciones de la Creación y deben ponerse en relación con el hadiz del Profeta, que dijo: «Siempre habrá cuarenta de mi gente que tendrán la naturaleza de Abraham».

En esta muy simplificada exposición de lo que es el sufismo, y con el consiguiente peligro que tiene simplificar el contenido de un dominio tan amplio y diversificado como es el del tasawwuf, habrá podido observarse la complejidad, sutileza y dimensiones del mismo a la vez que su intrínseca sencillez estructural. Además, he procurado ubicar la explicación en los límites que marca la vivencia sufí de Ibn Arabi, de forma que sea posible acercarse a su pensamiento y obra de forma paulatina, subrayando el rico y abundante contenido léxico o terminológico que es propio de él y del sufismo en general. Esa prolija y cuidadosa tarea terminológica que el sufismo ha elaborado a lo largo de su existencia ha generado un universo lingüístico propio capaz de instituirlo como un lenguaje especializado de difícil acceso. A ese cosmos de la lengua sufí, en general, y de la de Ibn

Arabi, en particular, nos vamos a referir en lo que sigue, advirtiendo que dicha referencia se hace al universo lingüístico sufí en lengua árabe.

LA LENGUA DEL ESPÍRITU, EL LENGUAJE DE IBN ARABI

La presencia de la Palabra en las Escrituras reveladas es el fundamento que consolida la fe de los creyentes y establece las normas que deben regir su conducta además de ofrecer la constatación del firme lazo que une a estos con el Creador. El comienzo del cuarto Evangelio es una directa alusión a la función de la Palabra: «En el principio era el Verbo (o el Logos)», y en la traducción árabe de ese versículo leemos que en el principio era la Palabra, Kalima, capaz de dar realidad perceptible e inteligible a toda la Creación. El Corán nos ofrece la naturaleza y efectos de esa Palabra creadora: «(Al-lah) es el Creador de los cielos y la tierra. Cuando decide algo dice tan solo: Sé (Kun) y es» (II, 117). La secuencia de fonemas audibles por el Profeta que le fueron transmitidos por Gabriel, procedentes de Al-lah, trenzan esa Palabra creadora que, en árabe, es forma del imperativo derivado del verbo kána, que significa «ser», «estar» o «tener lugar» y que, paradójicamente, forma un verbo cuyo significado es «fue». De esa misma raíz, derivan las palabras que designan los conceptos de ser, esencia o existencia, y también cosmos o universo.

El Corán es un libro revelado en árabe para los árabes, como indica en la aleya 2 de su azora XII, y es en ese contexto lingüístico en el que debemos entender sus conceptos. De ahí que la tradición islámica hable de la imposibilidad de traducir literalmente las aleyas coránicas a otras lenguas, en cuyo caso siempre se habla de «interpretación» más que de «traducción» propiamente dicha. En el Libro árabe, Palabra, como hemos dicho, es Kalima, término que deriva de la raíz k/l/m, que significa «herir», de forma que podemos entender el concepto de Palabra primigenia como la herida o cisura que el sonido primordial ejerce en el silencio eterno, dando lugar a la densificación de lo que no era y pasó a ser. Esa Palabra, una vez emitida y recibida por el Profeta, se puso por escrito sobre variados soportes materiales hasta que Uzmán, el tercer califa del islam, ordenó que todos los fragmentos dispersos de esa escritura fueran ordenados y compilados en un libro único que es el Corán que ha llegado hasta nosotros. La escritura se hizo con un instrumento o estilo que era el destinado a escribir en aquel

tiempo y posteriores, y cuya denominación en árabe es cálamo, qalam, derivado de una raíz similar a la de kalima, de la que solo se diferencia en su primera consonante y que remite a una raíz que también significa «cortar», aunque, en este caso, el corte se refiere al que se hace en el instrumento citado, que solía ser de caña o madera, para afinar su punta o extremo. La azora LXVIII del Corán se titula «El Cálamo», y en la XCVI del mismo, leemos en sus aleyas 3, 4 y 5: «¡Lee! Tu Señor es el Munífico, que ha enseñado el uso del cálamo, ha enseñado al ser humano lo que no sabía».

El binomio kalima/cálamo (qalam) nos introduce en todo un universo de significados y analogías cuyos primeros tratadistas fueron los dedicados especialmente a desentrañar los elementos de ese cosmos lingüístico de procedencia divina. Como tales, gozaron de un gran prestigio social, pues trataban de aspectos relacionados con la Palabra revelada y sus consiguientes repercusiones en los miembros de la Umma o comunidad de los creyentes. Así, se les denominó mutakal-limún (singular, mutakal-lim), y a la suma de conocimientos derivados de su tarea se le llamó kalám, que solemos traducir por «teología islámica», como indicábamos al principio de este libro.

El universo lingüístico sufí es deudor de este trabajo inicial y sus maestros son plenamente conscientes de la dificultad de verter en palabras aquello que deriva de sus experiencias espirituales, aunque sientan la necesidad insoslayable de hacerlo en lengua árabe en su mayor parte, pero también en lenguas del universo musulmán que son también muy notables, como la persa o el turco, por hablar de las más notorias y no olvidando las pertenecientes al Oriente de ese universo, hasta llegar, actualmente, a las lenguas occidentales, en las que también se expresa la Palabra revelada.

El sufí y el espiritual musulmán en general, así como los filósofos y pensadores pertenecientes a la Umma, también fueron conscientes de que había algo que trascendía a la palabra y a la lengua, pues, como fue evidente en la Edad Media de forma muy señalada, había y sigue habiendo cosas que hablan y que no constituyen un lenguaje, como es el caso ya mencionado del universo como libro cuyos signos se articulan en formas no necesariamente verbales.

No podemos entrar aquí en una disquisición profunda sobre el alcance y los límites del lenguaje, y bástenos con señalar brevemente algunas características del mismo necesarias para el cabal entendimiento de lo que

venimos diciendo y diremos en las páginas que seguirán. Dijo Urban[63] hace mucho tiempo que el lenguaje es el último y el más profundo problema del pensamiento filosófico, a lo que nosotros podemos añadir que también lo es para el pensamiento espiritual musulmán. En tal grado es una cuestión problemática que Coseriu[64] también dijo al respecto que no es la lengua la que se determina por la realidad, sino que, al contrario, es la realidad la que se concibe mediante la lengua, y esta opinión también puede ser válida, en gran parte, para el universo lingüístico sufí y espiritual islámico en general, quienes no solamente vivieron y viven en un mundo objetivo, sino que, en gran parte, están a merced de un lenguaje particular que se ha convertido en medio de expresión propio de su sociedad. De ello podríamos deducir que la obra escrita por los sufíes, espirituales y filósofos, con toda su profundidad y sutileza, no es más que la interpretación lingüística de una realidad que, en todo momento, la trasciende a la vez que la integra, como dice E. Lledó refiriéndose a las relaciones generales entre filosofía y lenguaje[65].

Como se ha ido observando en la cita de cada palabra árabe que hemos hecho, la referencia de las mismas a una raíz fundamental de la que brotan toda una serie de variantes morfológicas evidencia una inusitada riqueza semántica que crece como las ramas de un árbol a partir del tronco. El sufí, en su tarea de explicar su experiencia, acude a esas ramas y las emplea de la forma que cree más adecuada para dar cuenta de su vivencia y se traslada de una forma a otra, de un vocablo a otro, deslizando el mismo significado a diferentes niveles de acceso. Como dice L. Massignon en su estudio del sufi al-Hal-lach mencionado, es inútil indagar en las obras de los sufíes sin estudiar previamente el mecanismo gramatical árabe, el léxico, la morfología y la sintaxis, pues los autores remiten los términos técnicos que ofrecen a sus valores semánticos previamente dilucidados por los gramáticos.

Gran parte de los gramáticos árabes clásicos vivieron en el territorio de los mutakal-limún mencionados, que, hondamente interesados por la consistencia de la lengua del Corán y sus posibles raíces en el suelo del habla beduina árabe, iniciaron la búsqueda y catalogación léxica necesaria y adoptaron métodos gramaticales capaces de instituir una gramática de la lengua árabe con proyección de futuro. Así, surgieron dos metodologías diferentes cuyos promotores estaban en Basra y Kufa y emprendieron la dura tarea de oír a los beduinos del desierto, siendo los basríes quienes

sometían a examen el léxico que estos les facilitaban e intentaban instaurar un método lógico para elaborar clasificaciones y normas a partir de ese vocabulario. Los kufíes, por el contrario, parece que se inclinaban por la recolección léxica con pocos aditamentos posteriores, y, por ello, no es de extrañar que de Basra surgiera la obra de Sibauahi (m. 792), considerada la mejor en el mundo árabe y conocida como «El Libro» por antonomasia. En la escuela de Kufa brilla el rival del basrí, al-Kisaí (m. 805), junto a otros gramáticos pertenecientes a ambas tendencias. En su momento, las dos escuelas gramaticales dieron paso a la de Bagdad, que intentó armonizar los logros de las dos anteriores de la mano del que se supone que era su fundador, Ibn Qutaiba (m.889).

Todos los gramáticos árabes de ese tiempo tienen muy en cuenta la aportación de la poesía, pues era en verso como los beduinos transmitían leyendas, relatos y refranes a la vez que recogían el eco de la poesía preislámica. El Corán, en sus azoras del periodo de La Meca, manifiesta claramente un ritmo y una rima evidentes, si bien en una de sus azoras de ese periodo, la XXVI, titulada «Los Poetas», en sus últimas aleyas expresa claramente su repulsa a los mismos: «En cuanto a los poetas, les siguen los descarriados. ¿No los has visto que van errando por todos los valles y que dicen lo que no hacen?». De esta forma quedaba clara la distinción entre las aleyas reveladas y los versos de los poetas árabes del momento, aunque los sufíes no dudaron en expresar en verso sus más sublimes experiencias extáticas, como fue el caso de al-Hal-lach, Ibn al-Faríd (m. 1235) y lo será también de Ibn Arabi, contemporáneo del anterior.

El primero evidencia en sus versos una doble alusión: la propia del sentido literal y fonético, que se dirige a la memorización de los mismos por parte del oyente, y otro simbólico, que se dirige a la atención del corazón de ese mismo oyente elevándolo a los dominios de la Verdad. De esta forma, el sufí se interna en los dominios de lo simbólico haciendo uso del verso como forma expresiva que sugiere lo que hay detrás de la palabra y de los nombres, y, para ello, la lengua árabe ofrece un horizonte muy fructífero, pues, como dice Massignon, el símbolo surge de la letra y vive su vida en la obediencia a la misma. La poesía de Ibn Arabi es el perfecto paradigma de esta afirmación y en la que se puede observar cómo las dos vertientes generadoras del significado, la metáfora y la metonimia, determinan un inabarcable juego presidido por la sustitución y la combinación en el significante.

Ibn Arabi aporta sus versos en muchas de sus obras, y una de ellas, el Diuan, acabado de redactar en 1237, ofrece muestra suficiente de su maestría en el uso de la metáfora y la alegoría, que resulta prodigiosa en su Turchumán al-axuaq, El intérprete de los deseos[66], donde el autor explica el significado de los símbolos que emplea dando cuenta, a su vez, de la profundidad semántica de los vocablos y de su interpretación alegórica. El libro, al que nos referiremos más adelante con mayor extensión, está consagrado al amor que Ibn Arabi experimentó cuando conoció a Nizám, que, para él, fue el prototipo de la Esencia absoluta y de la Presencia divina en la Manifestación universal. La dura crítica a su poesía por parte de algunos de sus contemporáneos, dice Ibn Arabi, motivó la redacción de los comentarios que acompañan a sus versos explicando, como defensa, el verdadero significado de los términos por él empleados en la obra. Al igual que Juan de la Cruz en su Noche oscura o en Llama de Amor viva, la poesía de El intérprete de los deseos esconde, tras el velo de la belleza física y la atracción amorosa personal, los más altos secretos de la Belleza.

Como ejemplo de la sutileza con la que Ibn Arabi describe esa Belleza y de su conocimiento de los recursos expresivos de la lengua árabe, podemos ver algunos de los versos del libro y su comentario a los mismos: «Es para nosotros que en el Agraqán estallan los relámpagos» (inicio del poema Trueno interior del libro citado). Comentario de Ibn Arabi: «Al-Abraqán es un término dual que alude a los dos lugares de contemplación de la Esencia. Uno de ellos se encuentra en el mundo de lo Oculto y el otro en el mundo perceptible por los sentidos, y los relámpagos, burúq, simbolizan la diversificación de las formas en este mundo y la rapidez con que desaparecen»[67].

En el comienzo del poema La religión del Amor, leemos: «Oh palomas de los bosques de arak y de ban», que el poeta comenta diciendo que las palomas, hamamat, son las inspiraciones fruto de la santificación, de la satisfacción, de la Luz y de la Distancia incomparable entre el Creador y sus criaturas. La santificación y la satisfacción están relacionadas con el arak, que es un árbol con poderes curativos y la Luz y la Distancia están simbolizadas por el ban, que es un arbusto del que se extrae un ungüento que calma el dolor.

El poema «Promesa de una joven» empieza diciendo: «Sobre las ágiles camellas, pusieron baldaquines labrados y bajo ellos, estatuas de mármol y lunas llenas», acerca de cuyos versos dice Ibn Arabi:

«Las camellas ágiles, chamalat, aluden a las facultades humanas sobre las que se ubican las obras espirituales y por baldaquines, judur, hay que entender los actos a los que están sujetos los humanos. El lugar que ocupa el baldaquín remite a la presencia de los secretos que emanan de las ciencias, ulum, y de los conocimientos derivados de lo Alto, maarif, de forma que las estatuas y las lunas llenas simbolizan la perfección y la elevación espiritual. Estos versos hay que entenderlos desde el punto de vista que nos indica que los conocimientos se obtienen en función de su correspondencia con la capacidad de quien los recibe (…) y esta constatación sugiere que existe realmente una correspondencia sutil de orden superior que se ejerce en virtud de un significado oculto que es el que esconde la alusión a la Luz en el Corán»[68].

El poema «La Dama del Santuario» dice en sus primeros versos: «Oh Jardín del Valle, responde a la Dama del santuario inviolable, con su boca adornada de perlas ordenadas», que, además de aludir a un simbolismo poético de uso muy extendido en la poesía amorosa árabe, como es el de las perlas y los dientes, Ibn Arabi traslada el simbolismo a un nivel espiritual diciendo que el Valle es la Santa Llanura. El Jardín es símbolo del árbol sobre el que apareció la Luz divina en presencia de Moisés y la Dama del Santuario Inviolable, dice el poeta, es la realidad esencial de Moisés, y con esta expresión se alude al grado del sufí que ha heredado la espiritualidad del profeta judío y que hay que entender según lo expuesto páginas atrás acerca de la herencia de la espiritualidad de los profetas por parte de los sufíes.

En cuanto a la «boca adornada de perlas ordenadas», dice Ibn Arabi:

«Aquí expresamos la iluminación que manifiestan los que sonríen a causa de la íntima conversación del espiritual y de los efectos de la Palabra, cuya sede es la boca. En ella, los dientes se han purificado de sus manchas previas y han obtenido la pureza, safá, plenamente»[69].

En el poema «Árabe y persa», leemos: «¡Por mi padre!, las ramas se inclinan dulcemente (…) celosas guardianas de sus atractivos y se guardan castamente (…) concediendo generosamente en herencia bienes heredados o hace poco adquiridos». Sobre el simbolismo de estos versos, Ibn Arabi

dice que «mi padre» alude al Primer Entendimiento, y que por «ramas» hay que entender los atributos extrínsecos que conllevan los conocimientos divinos de los espirituales. En cuanto al celo con el que las ramas guardan sus atractivos, y se guardan castamente, dice el autor:

«Me refiero con estos versos a la tradición que dice que no hay que ofrecer la sabiduría más que a quienes son dignos de recibirla para evitar que se malogre. En efecto ello es así por cuanto que la sabiduría no merece estar en manos de quienes no reconocen su valor, porque contiene aspectos contemplativos y no deducciones y demostraciones, siendo así que, además, aquel saber no se le da a cualquiera. Por ello, cuando decimos que las ramas conceden generosamente bienes heredados o adquiridos, nos referimos a que resulta muy difícil para la mayoría de los que utilizan solamente la razón dar una muestra del saber que propugnamos, pues condicionan la obtención del conocimiento a una indagación especulativa, a una reflexión previa y a una demostración (…). Su conocimiento se obtiene pues a la medida del grado de sutileza de sus especulaciones. Los términos bienes heredados o adquiridos recientemente se indican respectivamente, el bien preexistente y el adquirido. Por el primero hay que entender que la noción se aplica a quien posee el conocimiento de algo cuya prueba de su existencia proviene de otro, de forma que tiene la ventaja de avanzar en el saber gracias a esa herencia. En cuanto al bien adquirido recientemente, se refiere a quien Al-lah ha gratificado con un determinado conocimiento»[70].

Observemos en esta referencia la precaución que Ibn Arabi dispone respecto a todo lo que concierne al saber espiritual y a su salvaguarda por parte de quienes lo han recibido para que su validez no se diluya en manos de quienes no lo tienen. Parecida precaución es la que aconsejan también todos los pensadores espirituales andalusíes a los que hemos hecho mención en su lugar y que, asimismo, manifestó Averroes en lo tocante al conocimiento de orden metafísico. Esta actitud en la que la salvaguarda del saber es condición necesaria al espiritual o al sufí es la que motivó que Ibn Arabi redactase un Vocabulario de terminología sufí, Kitab al-istilahat al-sufía, en el que expone los términos propios y particulares que deben emplear los sufíes al hablar de su experiencia y del conocimiento espiritual derivado de la misma, formulando con ello el universo terminológico en árabe que él mismo utiliza y que propone como modelo y norma.

La reflexión sobre la lengua árabe y su potencialidad expresiva hizo que Ibn Arabi también analizase las profundidades de las letras del alifato, o alfabeto árabe, y sus relaciones con la naturaleza cosmológica, espiritual y trascendente de las mismas, teniendo en cuenta que esos fonemas, en tanto que están plasmados en el Libro, proceden de Al-lah y de su Orden expresada a Muhammad de forma perentoria: «¡Lee! [o ¡recita!] en Nombre de tu Señor», como indica la ya citada azora XCVI.

El verbo árabe qara´a, leer, pero también recitar e incluso estudiar, aparece en la azora como función arquetípica que el receptor de la Revelación debe asumir y de la que debe extraer todas sus consecuencias, pues de esa lectura deriva la comprensión del origen de todo lo existente.

En el capítulo 198 de la edición de Osman Yahia de las Iluminaciones de La Meca, Ibn Arabi nos habla de la Palabra revelada y de las formas audibles que de ella se derivan, trasladando su comprensión al Texto, donde esa Palabra originaria se revela en la persona de Jesús: «Jesús hijo de María es solamente el Enviado de Al-lah y Su Palabra que Él ha comunicado a María» (IV, 171). De acuerdo con ello, dice Ibn Arabi que las realidades dotadas de existencia son Palabras de Al-lah de la misma forma en que lo es Jesús.

Desde el punto de vista de la enunciación humana, la Palabra se reconoce por el ser humano a partir de fonemas, y su representación gráfica en letras, a partir del Soplo emitido por quien respira. Este Soplo se interrumpe o modifica en diversos puntos de articulación bucal y dan lugar a palabras audibles, de la misma forma que el Soplo divino origina la presencia de los seres perceptibles en Su Creación. Así,

«(…) sabemos que Al-lah posee un Soplo, que está oculto y que emite una Palabra dando lugar a las realidades existentes que, por ello, son Sus Palabras (…) y así asumimos que el Acto divino de esa emisión se adapta a la lengua de Sus Enviados y a los Libros que revela. En el ser humano, Él ha instaurado la pronunciación, nutq, en función de su manera de ser más perfecta dando lugar a veintiocho fonemas a cada uno de los cuales corresponde una letra (…). La Fuente originaria es una sola, mientras que el Soplo es diverso según los puntos de articulación humanos. De forma análoga, el Universo se constituye en 28 Casas o Moradas en las que los astros transitan y en 12 signos zodiacales»[71].

El desplazamiento desde lo sensible a lo no sensible que Ibn Arabi realiza en este caso es el constitutivo esencial de su pensamiento en todos los casos en los que lo expone y evidencia el carácter arborescente de su enseñanza, que, por ello, siempre resulta ser inabarcable a medida que se va profundizando en ella. Como él mismo dice en sus Iluminaciones o Futuhat, dando cuenta del modo en que las escribió, el acto de escritura es una función que se le impone por Orden divina, con cuyo permiso habla y escribe y se detiene ante el límite que la misma le señala, de modo que en la redacción de sus obras no sigue el método generalmente empleado por otros autores:

«Todo autor, en efecto, escribe bajo el imperio de su libre albedrío, aunque su libertad, en realidad, está sujeta a la Voluntad divina, o bajo la inspiración de la ciencia que especialmente posee (…). En cambio, nosotros en nuestras obras no procedemos de la misma manera. Nuestros corazones se limitan a permanecer inmóviles ante las puertas de la Majestad divina, esperando el momento en que esas puertas se abran al corazón, que por sí mismo nada posee, pues es pobre y está vacío de todo conocimiento (…). Pero tan pronto como a través de aquel velo se le revela de improviso alguna cosa, el corazón se apresura obediente a someterse a la inspiración recibida, acogiéndola tal y como le ha sido comunicada. A veces la cosa revelada es de naturaleza completamente heterogénea respecto de las verdades del orden natural y corriente, que la razón discursiva y la ciencia exotérica o vulgar pueden conocer y carece, por tanto, de toda analogía o relación evidente con lo que los sabios profanos entienden, aunque tenga con ello en el fondo una secreta relación que tan solo los espirituales iluminados por Al-lah son capaces de descubrir. Todavía hay algo, a mi juicio, más raro y extraordinario que todo esto y es que, a veces, se le revelan a este corazón cosas que se le manda que las escuche, por más que en aquel momento no sea capaz de conocerlas porque así lo ha dispuesto la divina Providencia (…). Por esta razón, el autor que escribe al dictado de la inspiración divina consigna a veces cosas que no tienen relación con la materia de la que está tratando y que a los oídos de los lectores comunes suenan como interpolaciones de tema incoherente, si bien para nosotros pertenecen al alma misma de aquel capítulo que se está escribiendo, aunque sea bajo un aspecto que los demás ignoran»[72].

Lejos de la afirmación de los poetas, e Ibn Arabi es uno de ellos, que alegan escribir por inspiración repentina y más allá del daimon socrático, el Maestro Sublime afirma con plena certeza que la inspiración le llega de Allah y que la escribe tal como la recibe, sin aditamentos personales ni comentarios o glosas, de forma similar a la que, salvando las distancias, recibió Muhammad la Palabra revelada a través de Gabriel, que fue quien la transmitió al Profeta en forma audible.

28 Elmore, Gerald, «New evidence on the conversión of Ibn al-Arabi to sufism», en Arabica, XLV, facs. 1, 1988 pp. 50-72.

29 Citado por M. Asín Palacios, El Islam cristianizado, op. cit., p. 37.

30 Ibid., p. 45.

31 Citado por C. Addas, op. cit., p. 59.

32 Ibid., p. 59.

33 Ibn Arabi, De la Mort à la Résurrection. Introducción, traducción y notas de Maurice Gloton, Albouraq, Beirut, 2009, pp. 10-11.

34 En adelante nos referiremos a esta obra con el comienzo de su título en árabe: Al-Futuhat al-Makkía, en su edición de O. Yahia, El Cairo, 1972-1999. En este caso, citaremos solamente el primer nombre del título: Futuhat.

35 Citado por C. Addas, op. cit., p. 102.

36 Ibid., p. 103. Tengamos en cuenta que cada uno de los fragmentos que venimos citando, según la obra de Addas mencionada, son traducción de sus correspondientes originales árabes que constan en las Futuhat.

37 Ibid., p. 103. En este caso, el texto traducido por Addas está en las Fusus al-Hikam de Ibn Arabi ya mencionadas.

38 Futuhat, I, p. 244, citado por Addas en su obra citada, p. 104.

39 M. Asín Palacios, Vidas de Santones andaluces: la Epístola de la Santidad de Ibn Arabi de Murcia, Escuela de Estudios Árabes, Madrid-Granada, 1933. Existe una reedición de la obra publicada por Hiperión, Madrid, 1981.

40 M. Asín Palacios, Vidas de Santones andaluces. op. cit., p. 53.

41 Ibid., p. 85.

42 Ibid., p. 109.

43 Ibid., p. 155.

44 Ibid., p. 158.

45 Ibid., p. 180.

46 Ibid., p. 181.

47 Ibid., pp. 121-127.

48 Ibid., p. 171. Tradicionista es el experto en el análisis y enseñanza de las tradiciones del Profeta o hadices y, como tal, su tarea está relacionada con la jurisprudencia y sus argumentos de carácter literalista.

49 Sobre Ibn Barrachan debemos tener en cuenta el excelente estudio sobre una parte de su comentario del Corán realizado por Amina González Costa en su tesis doctoral leída en la Universidad de Sevilla.

50 F. M. Pareja, La religiosidad musulmana, Madrid, 1975, p. 347. En la cita de los maestros sufíes que estamos haciendo, nos referimos siempre a esta obra.

51 Op. cit., p. 362.

52 Ibid., p. 361.

53 Ibid., p. 369.

54 Abd al-Qadir al-Chilani, The Secret of Secrets, The Islamic Society, Cambridge, 1992 con reediciones sucesivas hasta la de 2014. En castellano, El Secreto de los Secretos, Ed. Sufí, Madrid, 2014 en la que basamos las citas.

55 El Secreto de los Secretos, op. cit., p. 43.

56 Op. cit., p. 140.

57 Ibid., p. 141.

58 Para una exposición detallada de las relaciones entre alquimia y espiritualidad en el islam, puede consultarse la obra de P. Lory, Alquimia y mística en el Islam, trad. de Gracia López Anguita, Mandala Ediciones, 2005.

59 F. M. Pareja, La religiosidad musulmana, op. cit., p. 317.

60 Ibid., p. 328.

61 Ibid., p. 329.

62 Dichas aleyas dicen: «Alma sosegada, vuelve a tu Señor, satisfecha, acepta. Y entra con Mis siervos, entra en el jardín» (Corán, 89: 27).

63 W. M. Urban, Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo, México, F.C.E., 1952.

64 E. Coseriu, «Logicismo y antilogicismo en la gramática», en Teoría del lenguaje y lingüística general, Madrid, Gredos, 1962.

65 E. Lledó, Filosofía y Lenguaje, Madrid, Ariel, 1970.

66 Ibn Arabi, L´Interprète des désirs, Turchuman al-axwaq, Trad. Maurice Gloton, París, Albin Michel, 2012 en edición de bolsillo.

67 Op. cit., p. 137.
68 Ibid., p. 204.
69 Ibid., p. 274.
70 Ibid., p. 369.
71 Citado por M. Gloton, op. cit., p. 51.
72 Citado por M. Asín Palacios, El Islam cristianizado, op. cit., p. 102.

LA ENSEÑANZA DEL MAESTRO

Maestro de la lengua árabe clásica y del árabe andalusí, así como conocedor de la lengua bereber hablada en al-Ándalus junto con la árabe, Ibn Arabi escribió en un árabe muy depurado la inspiración que le dictó una inmensa obra donde plasmó su enseñanza, a la que en las páginas que siguen nos vamos a referir. En esa referencia haremos una exposición de los aspectos de la enseñanza del Maestro Sublime que consideramos imprescindibles para obtener una visión coherente de la misma y aludiremos aspectos de la misma poco tratados, o no tratados en absoluto, en la también inmensa bibliografía escrita sobre el mismo.

La enseñanza de Ibn Arabi nos revela un denodado esfuerzo destinado a exponer la totalidad de su vivencia del mundo real o mundo concreto en el que vivimos y del mundo Real que es la Verdad, y en esa enseñanza nos ofrece todos los accesos posibles por medio de la razón y el espíritu. En un tiempo, el del paso del siglo XI al XII, en el que la controversia entre los fueros de una y otro se sopesan intentando clarificar sus respectivos límites y alcances tanto en el Occidente cristiano como en el mundo musulmán, la obra escrita de Ibn Arabi es como un inabarcable edificio intelectual y espiritual que integra ambos fundamentos cognoscitivos dando cuenta de las sutilezas y profundidades que tal indagación exige. Para ambos territorios religiosos, espirituales e intelectuales, el punto de partida es similar, pues se inscribe en los datos reflexivos que manifiestan y ofrecen la presencia originaria de la Palabra creadora y su potencia generadora de todas las realidades posibles. A esa reflexión aludimos en las páginas que siguen.

EN EL ORIGEN

La Palabra creadora, kun, es la Orden por medio de la cual emerge la Creación y personifica al Creador como el Autor que ejerce un acto originario de Conocimiento, tal como indica el hadiz sagrado[73]: «Yo era un Tesoro escondido que no era conocido. Quise ser conocido y por ello creé el mundo, para que Yo me conozca en los seres y ellos me conozcan a Mí». Este deseo de Conocimiento y, a la vez, de autoconocimiento encuentra fundamento operativo primordial en el Corán: «Es Al-lah, el Creador, al-Jáliq, el Hacedor, al-Bári, el Formador, al-Musauir. Posee los Nombres más bellos. Lo que está en los cielos y en la tierra Lo glorifica. Es el Poderoso, el Sabio» (LIX, 24).

Tanto en el hadiz como en la aleya revelada, hay elementos que nos sitúan en la comprensión del Acto originario: un Deseo, una función intelectual y espiritual de Conocimiento y una mención a los Nombres divinos. Todos esos elementos, a su vez, derivan de una premisa: la del Yo que enuncia su Creación atestiguando su Unidad y la irradiación de la misma por medio de Sus Atributos o Nombres.

Deseo, Conocimiento, Nombres divinos y Unidad son los hitos que marcan el camino por el que vamos a discurrir en lo que sigue, teniendo en cuenta que se trata de un discurso circular más que rectilíneo, pues, en gran medida, esos cuatro jalones están íntimamente relacionados y nos será preciso repetir algunas reflexiones desde otros puntos de vista para que se pueda obtener un entendimiento de lo que se dice lo más coherente posible.

De la inspiración divina que hemos acabado de citar, se deduce que el término Quise o Deseé que la misma expresa no solamente un acto de Voluntad, sino, y sobre todo, de Amor, entendido este desde el contenido semántico de las palabras árabes que lo enuncian: Xauq y Hubb o Mahabba. La primera de ellas, xauq, se traduce como anhelo o deseo ardiente y así la emplea Ibn Arabi en su ya citado libro El intérprete de los deseos, escribiendo esta última palabra en la forma plural de xauq, es decir, axuáq, y empleándola en su doble acepción de deseo amoroso para con Nizam y deseo o amor espiritual para con Al-lah. Xauq también significa «sentir nostalgia o añoranza por algo o alguien», y, en este caso, la interpretación semántica nos introduce en un territorio de resonancias y analogías filosóficas muy evidentes.

El andamiaje filosófico con el que Aristóteles explica el hecho de movimiento universal eterno, sin la presencia de un ente creador de los

seres en el tiempo, se estructura y se explica mediante la constitución de una sustancia suprema, el Acto puro que trasciende al universo y que corona antológicamente su sistema. En el extremo más bajo de la escala de los seres, la materia es la pura potencia en el orden físico y es el ínfimo grado en la escala de la realidad, estado en potencia o posibilidad para llegar a ser todas las cosas. El Acto puro, que es también el Motor inmóvil, ejerce sobre esa pura potencialidad y, después de ella, sobre todos los seres escalonados en grado de perfección ascendente, una función atractiva manifestada en el movimiento eterno de toda la realidad.

En su Metafísica, Aristóteles introduce el término Dios para dar razón de la causalidad del movimiento eterno diciendo que en esa eternidad móvil hay un «principio que mueve sin ser movido y que es eterna sustancia y acto, y este es Dios, principio del que penden el cielo y la naturaleza»[74]. Ese «Dios» al que el filósofo se refiere es una sustancia separada del mundo al que no conoce directamente y que, sin ser creador del mismo, es causa del mismo, de la misma forma en que la primera Verdad es causa de toda la verdad. Como Acto puro ejerce su causalidad sobre todo lo existente no de manera eficiente, sino como causa final por atracción y amor, tal como la ejerce sobre el mundo ilusorio la idea de bien de Platón, y así lo dice en el mismo párrafo citado de su Metafísica: «Mueve como amado».

No conociendo ese dios, Acto puro, directamente al mundo, sí es conocido por el Entendimiento del primer motor del cielo y, al conocerlo, lo ama por su atracción hacia el Acto, y esta atracción origina el movimiento circular causando a su vez el movimiento por atracción de las esferas inferiores a él. Esas esferas trasladan su movimiento/atracción hasta llegar al zodíaco, cuya inclinación origina los diversos movimientos del mundo sublunar y produce la variada gama de generaciones y corrupciones que le son propias.

Ese movimiento eterno originado por la atracción primera del Entendimiento es similar, salvando todas las distancias, al anhelo que en árabe se define como xauq. De la misma forma que este vocablo también significa añoranza o nostalgia, todos los seres del cosmos aristotélico sienten la atracción por su Acto originario y se mueven por una especie de nostalgia o añoranza hacia el mismo, al que se encaminan anhelando su propia perfección, que es el anhelo que Aristóteles señala en todos los seres existentes.

También hemos dicho que el término amor en árabe es hubb o mahabba, y así aparece mencionado en el Corán y en Ibn Arabi. La raíz árabe a la que remiten esas acepciones es, en primer lugar, la de amar, querer o desear, pero también la de germinar una semilla, de forma que la palabra habb significa precisamente «grano», «semilla» o «simiente». En este caso, el amor de los seres creados a su Creador es una especie de potencia inserta en ellos que los conduce a la plena germinación en Él, como también expusieron Plotino y Jámblico, que consideran que el deseo vehemente de librarse del cuerpo y regresar al Uno es, para los humanos, la razón última de su existencia.

Al-lah, en su deseo de ser conocido y conocerse en Su Creación, despliega una secuencia de funciones que son las señaladas, en su orden, por el Texto revelado que hemos leído y que indican esa función: Creador, Hacedor y Formador. Una vez establecido para nosotros el punto de partida que señala la necesidad de Al-lah del conjunto del proceso de Su Manifestación a partir de un acto de Amor, es preciso acudir a la textura semántica que subyace en las tres palabras árabes que corresponden a nuestra traducción, de las que significan esas las tres funciones mencionadas, pues de esa forma podremos acceder al sentido del orden en que las mismas se enuncian en el Libro.

Al-Jáliq, el Creador, es término que procede de la raíz árabe j/l/q, que, además de «crear», significa «pulir» y «ser digno o merecedor de algo». De acuerdo con estos significados, podemos entender lo que en el Texto árabe leemos como «Creador» y que subraya el acto de pulir algo que estaba en bruto o dar brillo a algo que permanecía oscurecido, con el consiguiente deseo de que lo que se pule es merecedor de serlo dada su dignidad y su valor. No es difícil, desde este punto de vista semántico, observar la función divina en el acto de Su Creación de todo lo que existe: Al-lah desea conocer y ofrecer el conocimiento de unas esencias inmutables que estaban en Él y que resultaban ocultas antes de iluminarlas y hacerlas visibles. Como dice Ibn Arabi en su Tratado del Amor[75]:

«Cada esencia particular es, originalmente, virtual y conocida por Al-lah, que desea su actualización y así la hace llegar a la existencia. O dicho de otra forma: otorga a esas esencias el ropaje de la existencia y así da comienzo un proceso interminable y recurrente desde el primer existente que reposa en su origen del Ser Verdadero (…). Las criaturas se generan sin

fin tal como el Ser Verdadero existe eternamente, sin origen, inmutable y necesario. Su Existencia no tiene otro Primer principio que Su Amor por Sus siervos»[76].

El segundo término de la secuencia mencionada es el de Hacedor, al-Bari. Este nombre deriva de la raíz árabe b/r/´, que significa «sanar», «curar» o «librarse de una deuda». La traducción castellana, en este caso, no es totalmente adecuada a lo que significa en árabe el término citado. Además, teniendo en cuenta el origen radical del mismo, el nombre al-Bari, que se cita como Nombre divino junto a los otros dos, tiene, en este caso, dos acepciones: el que «sana» o «cura», es decir, Al-lah en Su función de restitución al existente de la existencia que le es propia en cada caso y la consiguiente condición de restaurado del existente creado.

Esta función restauradora está ligada al concepto de librar de una deuda al existente, es decir, que su sanación o cura en el acto de existir es, en su origen, el pago de una deuda que viene a ser la analogía de su existencia virtual en Al-lah, tal como indicaba Ibn Arabi en el texto leído. La función divina de Hacedor se completa ahora con la tercera de las mencionadas: el Formador, al-Musauir, que debería leerse mejor como «el que da la forma», y es este concepto, también en su raíz árabe, al que debemos recurrir y aclarar ahora.

Deriva al-Musauir de la raíz s/w/r, que significa «inclinar», «juzgar» y, en su II forma verbal, «dar forma o representar por medio de una imagen». Cuando se hicieron las traducciones árabes de las obras del pensamiento griego en Bagdad, en el siglo IX, la palabra forma venía escrita en los textos de Aristóteles y en los de sus comentaristas en una variada gama de vocablos que respondían a sus correspondientes variantes cognoscitivas: morfé, eidos, ousía o paradeigma, entre otros. Los traductores árabes vertieron el concepto que esos términos significaban en la palabra árabe súra[77], y al agente que da la súra se le denominó al-musauir, «el que da la forma».

En seguimiento de esta traducción árabe del término forma, todos los falásifa la emplearon, no como aspecto externo y visible de algo, como, por ejemplo, podríamos decir que un objeto determinado tiene la forma de un círculo o cosa parecida, sino como el constitutivo formal de los seres. Ibn Arabi también emplea este vocablo, súra, en este segundo sentido en referencia al principio aristotélico, la forma, que hace que los seres sean

inteligibles y comprensibles por el entendimiento humano. Si se nos permite, una breve digresión filosófica podrá aclarar debidamente esta cuestión terminológica, pues en ello reside el cabal entendimiento de lo que más adelante referiremos.

En la terminología filosófica, a todo principio real de determinación, es decir, a todo acto que ha procedido de una posibilidad o potencia anterior, se le llama «forma». Así, por poner un ejemplo, al anciano que percibimos como presente en acto le ha precedido un estado anterior en el que la ancianidad estaba presente pero no actualizada, era un niño o un joven en cuya existencia residía ya la potencia de ser anciano. Por tanto, al anciano en acto se le atribuye la forma inteligible de ancianidad, estado al que ha llegado gracias a la preexistencia de una «materia», que los traductores árabes tradujeron como haiula, del griego hylé. Sin esa materia subyacente, la forma no hubiera podido conseguirse, pues es esta la que da el ser a la materia o, dicho de otro modo, es el principio que hace que la materia potencial llegue a ser acto en un ser determinado.

Desde otro punto de vista más general, la forma es más perfecta que la materia puesto que esta solamente vale en tanto que es posibilidad de llegar a ser forma. Fue Platón quien primero rebajó el valor cualitativo de la materia diciendo que era negatividad pura y muy cercana a un no ser, y fue Aristóteles quien le restituyó su importancia como principio indisoluble de la forma, que, sin la materia, no tendría lugar alguno. En su momento, será Averroes quien ratificará esta opinión.

Tras lo que acabamos de decir, el concepto de al-Musauir, «el que da la forma», puede entenderse en su debido contexto semántico y en su evidente profundidad filosófica, que es la que evidencia el texto de Ibn Arabi:

«Sabiendo que Al-lah posee un Soplo, que es su Interior, y que tiene una Palabra, que son las realidades existentes que, además, son Sus Palabras, sabemos también que Al-lah nos ha hecho saber todo ello para que tengamos en cuenta que nosotros somos las formas de las realidades esenciales de las cosas»[78].

EL CONOCIMIENTO

El Acto creador, lo hemos dicho antes, es un acto de Conocimiento en sentido absoluto y se hace patente en el hadiz sagrado que nos habla del Tesoro escondido que ha creado el mundo para ser conocido y, a la vez, para conocer-Se en la Creación. Según el ya mencionado sufí iraní contemporáneo de Ibn Arabi, Ruzbehan Baqli de Shiraz, el hecho de hacerse objetivo a Sí mismo hace del Ser divino un testigo fuera de Sí y, en cierta manera, lo hace ser Otro que Él, siendo esta manifestación primordial, el Primer Velo de la Creación. Ante este, el espíritu dirige su mirada a los seres creados para contemplarlos y, en esa contemplación, se conozca a sí mismo, siendo esta contemplación un segundo velo.

Sin tener en cuenta la resonancia neoplatónica de esta descripción, que resultaba plenamente evidente en pensadores andalusíes como el ya mencionado Ibn Al-Sid, de Badajoz, lo importante de la misma son las consecuencias que tiene en el espiritual y en el sufí y, en nuestro caso, en Ibn Arabi, que es consciente partícipe de ellas. Para todos ellos, se hace necesario que el sufí descubra su conocimiento de sí como ejerciendo la misma mirada con la que Al-lah se contempla, como siendo Él mismo el Testigo que atestigua de Sí Mismo. En este caso, el velo y todos los velos subsiguientes se convierten en espejos.

La mirada por la que el sufí conoce a Al-lah es la misma por la que Al-lah se conoce a Sí mismo y, en este caso, Ruzbehan y la casi generalidad de los sufíes hacen suya la tesis neoplatónica que indica que, antes de la existencia del mundo, el Ser divino, el Uno, es el mismo amor, amante y ser amado. Desde este mismo horizonte, Ibn Arabi nos dice que al-Chunaid pudo decir que conoció a Al-lah por Al-lah, mientras que los teólogos pueden decir que Lo conocen por sus criaturas.

El acto de mutuo conocimiento entre Al-lah y sus seres humanos creados es un acto especular en el que, dice Ibn Arabi, aquel se mira en el espejo,

«(…) no ve sino su propia imagen en el espejo del Verdadero y no ve al Verdadero, pues no es posible ver-Le, aun sabiendo que no ha visto su imagen sino en Él. Lo mismo sucede con el espejo en nuestra realidad más inmediata: cuando ves una imagen reflejada en él, no ves el espejo, aunque sepas a ciencia cierta que no distingues esa imagen, o tu imagen, más que sobre la superficie de su cuerpo (…). Intenta esforzarte, cuando veas una imagen reflejada en un espejo, en ver el cuerpo del espejo: no lo verás

nunca, en absoluto. Hay quienes han advertido esta cuestión relativa a las imágenes de los espejos y han afirmado que la imagen visible se sitúa entre la vista del que mira y el cuerpo del espejo, interponiéndose, y hasta ahí llega su conocimiento. (…) No ambiciones más ni te agobies intentando escalar por encima de este escalón, pues ahí no está Él en absoluto y, después, no queda más que la nada en su estado de pura simplicidad. Él es tu espejo para la visión de ti mismo y tú eres Su espejo en la visión de Sus Nombres y para la aparición de Sus Normas»[79].

Hay que observar que el acto de conocimiento que el creado tiene de Su Creador está más allá de todo supuesto racional discursivo, pues se trata de un desvelamiento semejante al que Sócrates propone como método epistemológico y que queda reflejado en su opinión expuesta por Platón en su Menón: «Admiro desde hace mucho tiempo mi propia sabiduría, pero desconfío de ella». Tal desconfianza que nace no de la razón, sino del uso inadecuado de la misma, es semejante a la que Ibn Arabi proclama en muchos de sus textos cuando habla del acto de pensamiento reflexivo, fikr, diciendo que con él se entra en el abismo de un océano buscando una perla que no se puede conseguir por reflexión y quien lo hace acaba siendo ahogado en su empeño:

«Los que usan la reflexión meramente intelectual son aquellos a los que le son familiares las especulaciones racionales y buscan alcanzar el objeto de su búsqueda por un método discursivo y por medio de la argumentación con pruebas racionales. ¡Qué incoherencia y qué poco discernimiento! Al-lah no se revela más que por solicitud y gracias a un secreto íntimo que no se logra por el esfuerzo personal, sino por la ayuda divina. Cuando esta se hace presente y se manifiesta en el dominio de la similitud, es decir, por medio de alegorías o símbolos, se percibe como una gacela en medio de las dunas del desierto a modo de las miradas de esta hacia ti en la blanca duna en la que tiene lugar la visión de tu Señor y, también, por la elegancia de los propósitos y del discurso que ella emite»[80].

Tal grado de conocimiento sutil y profundo es el mismo que, según Ibn Arabi, manifestó cuando se le preguntó al sufí al-Jarraz (m. 899) por qué medios había llegado a conocer a Al-lah, respondiendo: «Por su síntesis entre los dos opuestos, pues, como dice el Libro revelado, Él es el Principio

y el Fin, el Visible y el Escondido» (LVII, 3). En este conocimiento no interviene la razón discursiva, pues

«(…) esta facultad otorga las pruebas sobre esta cuestión en la medida de sus alcances afirmando que Al-lah es el Primero sobre un determinado aspecto y Último sobre otro, de la misma forma que lo hace afirmando Su Exterioridad y Su Interioridad. Las facultades que Al-lah ha otorgado al ser humano no pueden ir más allá del límite de sus capacidades, de la misma forma en que al sentido del olfato solo se le ha concedido la capacidad de percibir los olores buenos y los malos, lo mismo que al resto de los sentidos corporales. Del mismo modo, la razón no puede aprehender más que lo que entra en su capacidad reflexiva en la búsqueda de pruebas racionales. El secreto del Señor se percibe de acuerdo con la capacidad que se le ha dado al ser humano y, así, puede darse el caso de que algo resulte absurdo para la razón, pero no para Al-lah que es la Realidad. (…) No es conveniente, por tanto, que la razón se pronuncie sobre el conocimiento de Al-lah como Esencia, aunque es propio de la capacidad de la razón conocer el Ser de la Verdad en tanto que es un Ser que se revela a dicha razón que comprende que ese Ser nos ha hecho existir desde la necesidad de Él que el ser humano tuvo para que llegásemos a existir y perdurar»[81].

El velo que hay que descorrer, al-guixáua, para llegar a conocer a Al-lah en su Creación y ver-Lo a través de ella como en un espejo, es el que Ibn Arabi denomina «iluminación del desvelamiento», pues

«(…) has de saber que Al-lah es demasiado Grande y Trascendente para que se pueda llegar a conocer en Sí mismo, es decir, en Su Esencia. Sin embargo, puede ser conocido por las cosas creadas pues estas son respecto a Él como unos velos que, cuando se descorren, aparece lo que hay detrás de ellos. Quien logra ese desvelamiento ve a Al-lah en las cosas, de la misma forma en que el Profeta, como él mismo dijo, podía ver lo que había detrás de él. (…) Las gentes de entendimiento común se quedan en lo que en las cosas percibe mientras que las que obtienen la iluminación del desvelamiento, solamente perciben a Al-lah en las cosas. Entre ellas, hay quien ve a Al-lah en las cosas y quien ve a las cosas y a Al-lah en ellas»[82].

La aprehensión de Al-lah en los entes creados solamente puede realizarse en tanto en cuanto Él es Señor, Rabb, de esos entes, pues Su Esencia, lo que Él es en Sí Mismo, es absolutamente incognoscible, y, por ello mismo, la primera invocación a Al-lah por parte del creyente, en la segunda aleya de la azora que abre el Libro, dice: «Alabado sea Al-lah, Señor del Universo» (I, 2). En esta aleya queda determinada, primero, la cualidad esencial del Creador y, seguidamente, Su cualidad señorial, que es la única a la que llega la capacidad humana de conocer-Lo.

En ese principio cognoscitivo reside el significado del hadiz que dice: «Quien se conoce a sí mismo, conoce a Su Señor», en el que se pone de manifiesto lo señalado en la aleya citada a la vez que la cualidad de Señor es la epifanía del mismo Al-lah bajo la cual el ser humano puede conocer-Lo. Como dice el Maestro Sublime:

«La finalidad del conocimiento humano es conocer a Al-lah, pero siempre lo hará en tanto que Señor del universo y este conocimiento, por tanto, no será posible si antes no ha conocido al mundo y sus seres creados. Esto es algo que saben los humanos más perfectos en el mundo y algo, también, que el Profeta ha señalado en el hadiz (el hadiz citado anteriormente)»[83].

Desde este punto de vista, el fundamento último del conocimiento de Al-lah en Su Creación deberemos encontrarlo en las teofanías o manifestaciones de Su presencia en la misma. No olvidemos que estamos discurriendo por la senda que nos marca la aleya 24 de la azora LIX en la que, tras enunciar las tres modalidades del Acto creador, Creador, Hacedor y Formador, ya estudiadas, leemos: «(Al-lah) Posee los Nombres más bellos» y a ellos nos referimos ahora.

LOS NOMBRES MÁS BELLOS, LAS TEOFANÍAS

Los Nombres divinos que menciona el Corán y que la tradición teológica islámica ha especificado en el número de 99 que se recitan en las sesiones de Recuerdo o Dikr, haciendo uso muchas veces de lo que los no musulmanes conocen como «rosario» y que en árabe es tasbih o masbaha. Esos Nombres son los Atributos infinitos de Al-lah y, como tales, son

calificativos esenciales inmutables, prototípicos y eternos que se reflejan en los seres creados y, muy especialmente, en el ser humano. Por ello, cuando se trate de describir a Al-lah, solamente podrá hacerse a través o por medio de esos Nombres en los que se despliega una Multiplicidad que remite a una Unidad esencial.

Esa manifestación múltiple que, aunque la tradición teológica musulmana queda especificada en 99 Nombres, es infinita remite a la tradición que manifiesta el hadiz sagrado del Tesoro escondido al que hicimos referencia páginas atrás y que ofrece su epifanía en los seres creados. Como dice Ibn Arabi, el mundo no es otra cosa que la epifanía de Al-lah en las formas de las esencias inmutables de los seres que, sin Él, no pudieron llegar a existir, y, por ello, Él es el Espejo en el que el ser humano se ve, y este es el espejo en el que Él ve Sus Nombres y la confirmación de su Esencia, pues esos Nombres no son otra cosa que Él mismo.

La presencia de los Nombres divinos en el pensamiento religioso y filosófico medieval fue cuestión de profundas reflexiones por parte de los pensadores cristianos, de los pensadores y espirituales musulmanes y, en gran parte también, de los judíos. En el ámbito cristiano, quien primero abordó el tema fue el llamado Dionisio Areopagita. La obra que se le atribuye tuvo inmensas repercusiones en el desarrollo del pensamiento medieval cristiano a partir de un conjunto de escritos aparecidos en el siglo IV, el Corpus Dionysianum, cuya autoría se dijo que pertenecía a un cierto san Dionisio del que se dice que fue el primer converso de san Pablo en el Areópago de Atenas. El autor verdadero del citado Corpus parece ser que fue un monje sirio que ha pasado a la historia del pensamiento occidental como Dionisio Areopagita o como el Pseudo-Dionisio.

Describiendo a Dios como Ser absolutamente trascendente, inaccesible a las especulaciones racionales sobre su Esencia e inefable en todos los sentidos, el Corpus nos dice que se nos ha revelado por medio de la Sagrada Escritura en la que se le aplican numerosos Nombres, bajo cuya expresión literal el sabio puede encontrar un conocimiento adecuado de Dios. Para analizar los Nombres divinos, se debe proceder de acuerdo con dos etapas: la primera de ellas consiste en afirmarlos de Dios, tal como hace el vulgo. La segunda etapa es la propia de los sabios, que proceden a negar esos Atributos, pues, si bien todos ellos convienen a Dios, ninguno de ellos sirve para expresar adecuadamente Su Esencia. Por tanto, deberá empezarse por afirmar de Dios todas las perfecciones de las criaturas, tales como la

bondad, la vida, la sabiduría o el poder, y negarlas inmediatamente después, en tanto que su realidad en Dios supera las limitaciones de los portadores de las mismas.

Cuando trata de los Nombres divinos, Dionisio enumera los de Bondad, Luz, Belleza, Amor, Ser, Vida, Sabiduría, Verdad, Potencia, Justicia, Redención y Salvación, teniendo en cuenta la afirmación y subsiguiente negación de los mismos, y sabiendo que en último término el ser humano ante ellos está como oculto en la tiniebla luminosa en la que entró Moisés en el Sinaí y en la cual Dios se ocultaba y se revelaba a un mismo tiempo. La verdadera realidad de todos los Nombres posibles solo se alcanza, según el autor, en el éxtasis donde desaparecen todas las diferencias y contradicciones.

El eco de la especulación teológica sobre los Nombres divinos lo encontramos en el ya citado Escoto Eriúgena, quien nos dice que, si queremos aplicarlos a Dios de forma correcta, hay que empezar negando su limitación y la forma en que Sus perfecciones se encuentran realizadas en los seres humanos para, después, intentar elevarlas hasta el infinito en la medida en que nos sea posible. Así, de la misma forma en que decimos que Dios es Verdad, lo correcto es decir que Dios no es Verdad, sino supra-Verdad, y así sucesivamente. En cuanto a los Nombres que las Escrituras citan como propios de Dios, tales como Luz, Justicia o Amor, Escoto nos dice que deben aplicarse a Dios de modo simbólico o metafórico.

En el mundo islámico es Ibn Arabi quien nos presenta un horizonte cognoscitivo acerca de los Nombres divinos, como podemos leer en su libro El Secreto de los Nombres de Dios[84], pleno de sentido y de riqueza espiritual a partir de los supuestos ya expuestos, en tanto que todos los entes del mundo, mediante los que conocemos a Al-lah en su cualidad de Señor, son receptáculos de teofanías divinas o, en árabe, tachal-liat.

La raíz árabe de dicha palabra es chalá, que significa «aparecer», «mostrarse», «ser claro», «dejarse ver» y, también, «brillar» o «resplandecer»[85], siendo una de las formas de dicha raíz la palabra tachal-lá, que significa «manifestarse». Por tanto, no debemos olvidar que, cuando hablamos de teofanías como manifestación de Al-lah y de cómo Ibn Arabi emplea el término taghal-liat, nos estamos refiriendo al doble sentido de las mismas, es decir, al de la manifestación y al de brillar o resplandecer de forma momentánea en la visión del sufí. En este caso, las teofanías sobrevienen en los momentos propicios, asumiendo bellas formas que hay

que interpretar en el ámbito de las similitudes o remitiéndose a las realidades sutiles arquetípicas, uno de cuyos ejemplos es el que presenta el Corán cuando el ángel Gabriel visitó a María: «Le enviamos nuestro espíritu y este se le presentó como un mortal acabado» (XIX, 17).

Sobre la índole de la teofanía como manifestación divina, podemos acudir a la definición que de la misma ofrece el ya mencionado Escoto Eriúgena en una glosa explicativa muy similar a la que sustenta Ibn Arabi:

«No se llama Dios únicamente a la Esencia divina, sino también a aquel modo por el que Dios se muestra a Sí mismo a la manera intelectual y racional de la criatura según la capacidad de cada una, tal como acontece frecuentemente nombrar-Lo en la Sagrada Escritura. Los griegos suelen denominar a este modo theofanéia, esto es, aparición de Dios (…) y que toman el nombre de las causas eternas de la que es imagen (…), y no solo se denomina Dios a la misma Esencia divina en cuanto permanece inmutable en Sí misma, sino que el Nombre de Dios se predica incluso de las teofanías que desde ella y por ella la manifiestan en la naturaleza intelectual. (…) Por tanto, no vemos a Dios en Sí mismo, ya que ni los ángeles lo ven así, puesto que es imposible para toda criatura (…), pero Le contemplamos a través de ciertas teofanías producidas por Él en nosotros»[86].

Volviendo al fundamento que ofrece el hadiz sagrado mencionado y teniendo en cuenta lo dicho, la Creación puede entenderse como una teofanía, tachl-li, que manifiesta el paso de la ocultación que encierra el Tesoro originario al estado luminoso, manifestado y revelado. Esta teofanía primordial comprende en sí misma dos variantes o dos puntos de referencia: la que origina el Ser divino en Sí y para Sí en las esencias inmutables de Sus Nombres, que aspiran a su manifestación concreta, por una parte, y, por otra, la manifestación de los mismos en el mundo creado, es decir, en los seres que son formas o receptáculos de esos Nombres divinos. En el primer caso, Ibn Arabi habla de la «Efusión más sagrada», la que corresponde al plano o nivel de la Presencia de los Nombres. En el segundo, se trata de la «Efusión consagrada», que da Luz a las formas que, como un espejo, reflejan la pura Esencia divina en la medida de su respectiva capacidad[87].

En lo que respecta a los arquetipos eternos e inmutables que, en el Tesoro escondido, son los Nombres divinos, los comentaristas de la obra de

Ibn Arabi, en particular Kaxáni, glosan el aserto del Maestro Sublime en sus Fusus: «Hemos hecho que los Nombres se manifiesten en nosotros a la vez que Él nos daba la existencia real», y dice el comentarista que en la preeternidad, antes de sernos concedida la existencia, éramos entes en Su Esencia en calidad de condiciones potenciales de existir. En aquel momento el Ser divino era, precisamente, nuestra forma epifánica, como tales individualidades múltiples que estaban con Él y en Él. En ese estado preexistente, realmente nosotros éramos Sus órganos, Su oído, Su vista y Su lengua, es decir, que éramos las individualidades virtuales o potenciales de Sus Nombres antes de adquirir la condición teofánica. Una vez llegados a nuestra existencia concreta y perceptible en virtud del Suspiro de Compasión exhalado por Al-lah, aparecimos como seres llevando consigo, en nuestros cuerpos, aquel oído, vista o lengua preeternas[88].

Desde este postulado, Ibn Arabi nos indica que el hecho de la Creación no supone una separación de los seres creados respecto a Su Creador, ni tampoco una proyección o exteriorizacion fuera de Sí, y mucho menos, una emanación en el sentido neoplatónico que ya mencionamos en páginas atrás. Se trata, por tanto, de una auténtica teofanía procedente del interior del Ser, de una «manifestación externa» de algo que ya existía en Su interioridad. De ello deduce Ibn Arabi que toda comunicación o diálogo con Al-lah es una realidad indubitable por cuanto que nuestra preexistencia en Él es, en nuestra realidad creada, solamente el reflejo de sus Nombres en nuestro espejo humano.

Sobre el mencionado por Ibn Arabi «Suspiro de la Compasión», debemos leer lo que él nos dice sobre el mismo:

«La Presencia divina tiene tres aspectos o grados: interior, exterior e intermedio, que es, este intermedio, un istmo, barzaj, que está enfocado entre los dos extremos, el interno y el externo, y que se concreta en el Hombre Perfecto, al-Insán al-Kámil, que Al-lah ha establecido como un istmo entre Él y el universo y provisto de los Nombres divinos. Es por tanto la Verdad que, al manifestar la realidad contingente, es también un ser creado. De esta forma, su constitución es triple: tiene entendimiento o razón, aql, percepción sensible, hiss, como si fueran los dos extremos, el interno y el externo, y posee, además, uno intermedio que es la imaginación, jaial, que es el istmo o barzaj.

Al-lah nos dice que Él es Interior y Exterior y que tiene un Suspiro o Exhalación, es decir, una Palabra (…) y decimos que ese Soplo, como tal, es la Nube oscura o Tiniebla absoluta. El Soplo de quien respira se entiende como el aire que no tiene la misma naturaleza del vapor que se exhala y que tiene consistencia gracias al aire. La Nube oscura a la que nos referimos, emana de Él como la que proviene del vapor húmedo de los cuatro elementos que constituyen la base de la naturaleza universal. Ese vapor húmedo es el que manifiesta la Nube oscura y que se hace denso y se disemina. Por esta razón se le califica de Nube, que es en la que estaba Nuestro Señor antes de que se produjera la creación, la misma a la que hace referencia el hadiz cuando habla de una “Nube por debajo de la cual y por encima de la misma, no existía aire alguno”. Por “encima”, entendemos el lugar donde está el Real o Verdadero, y “por debajo”, entendemos la presencia del universo»[89].

El Suspiro, Soplo o Exhalación del Compasivo, por cuyo medio todo llega a la existencia, es el fundamento del hadiz que hemos citado en su momento y que decía que quien se conoce a sí mismo conoce a Su Señor, que se manifiesta en él. La Compasión del Compasivo, al-Rahmán, es la que genera la manifestación de Sus Nombres y, como dice Ibn Arabi en sus Fusus, «el mundo se manifiesta en el Suspiro de la Compasión y en él, Al-lah exhala y libera a Sus Nombres de la tristeza de su potencialidad, a la vez que Se compadece de Sí mismo y les da existencia por medio de Su Suspiro».

La naturaleza universal no es otra cosa que ese mismo Suspiro, de forma que la relación de aquella con este es similar a la relación que tienen las formas específicas con aquello en que estas se manifiestan y, así, el Suspiro de la Compasión es la sustancia en la cual se despliegan las formas del ente material y del espiritual. Cuando ese Soplo se infunde en un ente concreto, Adán, se instaura su persona como símbolo de toda la Creación.

El detalle del proceso de manifestaciones que produce el Soplo divino lo explica Ibn Arabi diciendo que los cuerpos físicos se manifiestan en el universo material cuando el Soplo penetra en la sustancia material que es el receptáculo de las formas corporales. Adviértase que el Maestro Sublime se está expresando por medio de una terminología netamente filosófica cuya presencia testifica un dominio perfecto de los conceptos y las ideas

filosóficas que él tuvo ocasión de aprender y comprender a partir de un fondo filosófico que lo precede.

De la misma forma en que el Soplo divino entra en la sustancia material, los espíritus de Luz, que son las Formas separadas, y, por tanto, sin materia, se manifiestan por la propagación del mismo en todas las sustancias espirituales. Por ello, dice Ibn Arabi en sus Fusus, «hay dos clases de propagación: en el mundo de los cuerpos y en el de los espíritus. La primera opera sobre una sustancia material, hílica, y la segunda sobre una inmaterial». El concepto de «materia», hylé en griego, haiulá en árabe, se traslada en el texto de Ibn Arabi al concepto de accidente, en árabe árad, que también remite al propio de la terminología filosófica griega en referencia a lo que sobreviene a la sustancia o sustrato de los entes.

Para evitar confusiones en el uso terminológico del concepto de materia, H. Corbin nos ofrece las cinco acepciones descendentes en orden de perfección que Ibn Arabi adopta. En primer lugar, está la materia espiritual, que es común a lo increado y a lo creado. A esta le sigue la materia espiritual propiamente dicha que es común a todos los seres creados, sean estos materiales o espirituales. Viene después la materia común a todo cuerpo celeste por encima de la Luna o por debajo de ella, seguida de la materia física, que es propia de los cuerpos sublunares y, por tanto, de los seres humanos, finalizando el descenso en la materia artificial, que es la propia de los entes artificiales y contingentes o accidentales. De esta jerarquía se deduce la que pertenece a los principios constitutivos de la Realidad: Materia espiritual, Entendimiento, Alma, Materia celeste o de las esferas y Materia corporal propia del ente físico humano[90].

Ibn Arabi también nos dice en la misma obra citada, las Fusus, que ese Suspiro Compasivo se aplica también a Al-lah mismo, pues, al contrario de la representación que se suele tener de Él como Compasivo con sus criaturas exclusivamente, también es Compasivo para Sí, ya que, «siendo idénticos Nombre y nombrado, los Nombres divinos son Él», remitiéndonos con este aserto al concepto medular de Unidad divina absoluta, la Unicidad divina que, desde el punto de vista de los Nombres, se contempla como Unicidad de la Multiplicidad y, desde el punto de vista de Al-lah Único, que no precisa de Nombres ni de seres creados para instituirse, es la Unicidad de Esencia o esencial.

LA UNIDAD, LA UNICIDAD

El fundamento de la Unidad divina absoluta, en todos los sentidos en los que se la considere, queda expresado con diáfana claridad en la breve azora CXII del Texto revelado: «Di: Él es Al-lah, Uno. Al-lah el Eterno. No ha engendrado ni ha sido engendrado. Nadie es su igual, es Uno». Esta azora, que es el fundamento de la fe islámica en su totalidad, nutre todas las azoras del Corán y, de forma explícita o implícita, subyace en las advertencias y admoniciones que en el mismo señalan la conducta de los creyentes, como leemos en la aleya 52 de la azora XIV, en la que se determina claramente el sentido de las mismas: «Este (el Corán) es un comunicado dirigido a los hombres para que, por él, sean advertidos, para que sepan que Él es un Dios Uno y para que los dotados de intelecto se dejen amonestar».

En seguimiento de esta base inmutable, toda la obra de Ibn Arabi se ordena y distribuye en torno al fundamento inamovible de la Unidad divina y de Sus teofanías, que manifiestan una multiplicidad que no es otra cosa que la manifestación de Él mismo a Sí mismo sin comprometer Su Unidad esencial o Unicidad. Sin embargo, la aparente simplicidad con la que esta manifestación del Uno puede explicarse contiene una múltiple y prolija disquisición terminológica que es preciso tener en cuenta para acceder de forma adecuada a su correcto entendimiento.

Muchas veces, los términos Unidad y Unicidad, que remiten a un mismo concepto, se utilizan de forma indistinta sin observar que uno y otro son algo diferentes en lo tocante a su alcance semántico. En árabe hay dos raíces que apuntan a ese común sentido y, a la vez, al matiz que lo diferencia, siendo una de ellas la raíz ´/h/d, que significa unificar, y de la que derivan las palabras ahad, «uno» o «único», y Ahadía, o cualidad de ser uno, único o sin igual. La última palabra del texto árabe de la azora CXII mencionada es, como hemos leído, Ahad, Uno.

Otra raíz árabe que apunta en la misma dirección semántica es w/h/d, cuyo significado es ser solo, singular, incomparable y, también, ser único, en árabe uáhid. De esa raíz deriva el término Tauhíd, que designa la cualidad de ser Único de forma absoluta y que, como referido a la Esencia divina única, se traduce por Tauhíd. A estos dos conceptos originarios, Ahadía y Tauhíd, Ibn Arabi añadirá otros más que perfilan y definen con la mayor precisión posible los conceptos primarios y fundamentales.

Cuando los traductores árabes de los textos griegos tradujeron el vocablo Uno que Plotino empleó en sus Ennéadas y que ellos recogieron en una obra titulada la Teología de Aristóteles, como quedó dicho, lo hicieron dándole la palabra Ahad, que es la que aparece en el Corán designando la Unidad de Al-lah. Esa acepción y los términos que el filósofo empleó fueron la base terminológica de los filósofos musulmanes posteriores y también de los espirituales y sufíes que la adoptaron como forma idónea para expresar sus propias experiencias y conocimientos.

Hemos hablado de la relación que el Soplo divino inicial tiene con la articulación de la Palabra creadora de Al-lah y esta circunstancia desencadena una serie de consecuencias insospechadas en el orden de la Creación que Ibn Arabi percibe con exultante claridad:

«El despliegue del Soplo divino en el vacío de la existencia es como el Soplo de la respiración humana que parte del corazón y se propaga hasta la boca desde la que se exhala. Así, las palabras se encaminan de forma análoga a la que lo hace el universo a partir de la Nube que es la respiración del Verdadero radiante de Amor a través de los grados determinados en Su despliegue universal»[91].

Como sabemos, el alfabeto de la lengua árabe consta de 28 letras, que empieza por el alif y acaba por el ia. Los gramáticos aconsejan añadir a la lista el signo llamado hamza, que es el soporte sobre el que se articulan las vocales, puesto que la base del alfabeto es consonántica. La escritura árabe que representan esas consonantes, también lo sabemos, parece que deriva de la letra cursiva utilizada por los nabateos de Petra y que posteriormente llegó a Arabia hacia el siglo VI antes de Cristo. Sea de ello lo que fuere, lo importante es saber que el despliegue consonántico árabe remite, para Ibn Arabi, al propio del Soplo divino creador que se plasmó primero en los seres creados y, en su momento, en las Palabras que oyó Muhammad del ángel Gabriel procedentes de Al-lah.

Sobre esa Revelación escrita y recitada es sobre la que se fundamenta todo un universo discursivo sobre el que los sufíes de todos los tiempos discurren y reflexionan abriendo accesos interpretativos de inmensa riqueza. El más cercano en el tiempo a nosotros, Ahmad al- Alaui (m. 1934), dice que todo lo que hay en los Libros revelados está en el Corán, que todo lo que hay en el Corán está en su primera azora, «la que abre», al-

Fátiha, y que todo lo que en ella se dice se contiene en la primera de sus letras, la b, que, como sabemos, se escribe con un punto debajo del trazo curvo de la consonante. Es en ese punto, dice el sufí argelino, donde se resume todo lo anterior[92].

La prolongación gráfica del punto de la consonante b a la que se refiere el sufí origina un trazo lineal vertical que da lugar a la primera letra del alfabeto árabe, el alif. De ese trazo, mediante los correspondientes movimientos del que escribe, arriba y abajo, a derecha o izquierda, curvándose o replegándose, se originan las siguientes grafías de las letras que representan las consonantes árabes. El alif que procede del punto llega a ser, desde el momento en que se modula en la escritura, el arquetipo común y originario de todas las consonantares/letras que emanan del soplo humano, que es análogo al Soplo divino como arquetipo común y originario de los seres en su totalidad.

Ibn Arabi dedica uno de sus libros a tratar del alif como símbolo de la Unidad divina, derivando de él una cadena de postulados constitutivos fundamentales de toda su enseñanza sobre la Unidad divina, el Uno, que, en árabe, como hemos leído, se escribe empezando por el alif, que es soporte del hamza sobre el que se instala la vocal a, dando lugar a la primera sílaba del nombre Ahad, Uno.

El mencionado libro se titula Kitab al-Alif au kitab al-Ahadía, Libro del Alif o de la Unidad divina, editado en 1948, y del que aquí hago su referencia y comentario desde su traducción castellana que realizo y que, hasta donde llega mi conocimiento, es la primera traducción castellana de dicha obra[93]. En la misma, Ibn Arabi nos habla de los rasgos que caracterizan a la Unidad divina y de las consecuencias que de ellos se derivan.

EL KITAB AL-ALIF DE IBN ARABI

Ibn Arabi empieza ofreciéndonos en su libro, de breve extensión, una serie de calificativos encadenados a modo de una cadena de analogías conceptuales y terminológicas que brotan del concepto primero de Unidad. Esta secuencia debe ser leída con atención para observar el grado de sutileza que el Maestro emplea al hablar de uno de los temas medulares de su doctrina:

«La Unidad divina absoluta, Ahadía, es la declaración de la Gloria del Único Uno, Uáhid, en Su Cualidad propia de Unidad divina, Uahdanía. Esta Cualidad es la declaración de la Gloria del Uno en Su Unidad esencial, Ahad. La Cualidad de ser Uno y solo Uno en Su Especie, Fardanía, es la declaración glorificante del Impar, Uatr, en Su Cualidad esencial de no tener par, Uatría. Esta Cualidad es la declaración glorificante del Solo Eterno, Fard, en Su Cualidad de ser Uno en Su Especie.

Al-lah es El Más Grande, El Que rectifica la indagación racional del que indaga racionalmente. El Que detiene, cuando se manifiesta, la Sugerencia, Játir, que adviene repentinamente a los espíritus. El Que se manifiesta en la visión interna y no en la apariencia externa de los seres humanos.

La Cualidad propia de la Unidad divina es la declaración glorificante del Único Uno en su Duplicidad (o Polaridad). La Cualidad de ser Único en Su Especie es la declaración glorificante del Solo Eterno en Su Paridad. La cualidad esencial de no tener par es la declaración de la Gloria del Impar, es esta Su Duplicación. La Subsistencia eterna, baqá, es la declaración de la Gloria del Uno, Ahad, en tanto que Uno en su Unidad esencial, Ahadía. Bendito y glorificado sea el Único Uno por Su Glorificación del Hombre único, Muhammad, producto de la multiplicación hecha según el arte de los números. Asimismo, el Solo Eterno y el Impar, excepto el Uno. Por ello, la Bendición recae en Él, pues nadie quien a Él se remite se ve totalmente libre de esta estación espiritual»[94].

En esta introducción en la que Ibn Arabi despliega el abanico de las acepciones y términos alusivos a la cualidad de la Unidad divina, hay que observar el encadenamiento lógico de los conceptos y la referencia al «arte de los números» que más adelante tendrá ocasión de aclarar. Tras este prefacio, el Maestro se dirige a sus lectores adeptos en la Vía, aconsejándoles la debida precaución en lo tocante a la divulgación de su discurso:

«Mis fieles hermanos, piadosos, inocentes y recatados: que la Paz esté con vosotros y que Al-lah os bendiga y os tenga Misericordia. Escuchadme con atención, manteneos circunspectos y no divulguéis nada (de lo que os voy a decir).

Este es el Libro del Alif, que es lo mismo que decir el Libro de la Unidad Divina Absoluta. Os lo trajo Su Enviado, el único por vuestra unidad esencial en su cualidad de una y os lo trajo Su Enviado, el único por vuestra duplicidad, unificándola con ello. El Enviado de esa Duplicidad es el Singular, para singularizar con ello vuestra paridad y el Enviado, como Impar, por vuestra duplicación en su cualidad de Impar. Aprestaos a seguir los pasos de Sus Enviados y haced realidad los propósitos de sus Vías espirituales, Que Al-lah os sostenga y os apoye. Así sea».

Es difícil interpretar el correcto sentido de las frases anteriores y mucho más exponerlo con cierto detalle, aunque dejan ver la analogía que Ibn Arabi establece entre las Cualidades divinas y las cualidades otorgadas al Enviado bajo cuya inspiración le fueron dictadas. A continuación, el Maestro procede a exponer la Cualidad de la Unidad divina y su efecto en los seres creados de la forma más asequible a sus oyentes y, en nuestro caso, a nosotros mismos:

«La Unidad divina absoluta es como el receptáculo natural del Uno que se halla velado por Su Gloria, con un velo que jamás se levanta y, por ello, no puede ser contemplado en Su Unidad Esencial excepto por Sí Mismo, ya que las Realidades divinas exceptúan cualquier otra contemplación que no sea la Suya».

Aunque en su libro Ibn Arabi vuelve a incidir, en varios pasajes del mismo, en los rasgos definitorios de la Unidad, procede ahora a deslindar atribuciones y calificativos de la misma en relación al ser humano creado:

«Sabed que el ser humano, que es la copia más perfecta y el más acabado de Sus productos, fue creado según el modelo de la Cualidad propia de la Unidad divina y no según el de la Unidad Esencial porque esta posee la Riqueza absoluta. El Único Uno no es susceptible de comparación alguna, de modo que no es correcto dar esta acepción al ser humano, pues Él es El Único. La Unidad del Único no puede compararse de ninguna manera con la potencia de la Unidad Divina Absoluta. Por lo mismo, el Único no es una potencia que pase al acto y venga a ser Unidad Absoluta Esencial, pues esta es, por Su misma Esencia, la Ipseidad Divina».

La Cualidad propia de la Unidad divina está en el Nombre con que se denomina dicha Ipseidad Esencial, refiriéndose con ella a la Duplicidad. De ahí que el Uno se relacione conceptualmente con el Señor y no con el Uno, porque así es como se constituyen los calificativos propios de la trascendencia negativa. Es en este sentido en el que hay que entender cómo los judíos pidieron a Muhammad que les diera la genealogía de Su Señor, y entonces fue cuando el Altísimo reveló: «Di: Él es Al-lah, Uno» (CXII, 1). Así quedó trazada Su Genealogía. Observad que los judíos no dijeron «califica» ni tampoco dijeron «adjetiva».

En la tradición islámica y en su terminología correspondiente, hay dos términos que son tanzíh y taxbíh. Mediante el primero se alude a Al-lah como absolutamente Perfecto, sin mácula alguna de la imperfección que afecta a los seres creados y, de acuerdo con ello, de Al-lah solamente se puede predicar esa perfección de modo negativo a la manera en la que especificaron Dionisio Areopagita y Escoto Eriúgena, como ya hemos leído. Taxbíh es, por el contrario, la atribución a Al-lah de cualidades humanas que, según los pensadores mencionados, es propia del que no conoce realmente la profundidad de ese tipo de alusiones que tienen un marcado tinte antropomorfista.

Ibn Arabi, sin embargo, emplea esas dos denominaciones, tanzíh y taxbih, dándoles un matiz más cercano a una comprensión coherente de los mismos y, así, sus alusiones al primero se refieren a la Cualidad divina del Absolutamente incognoscible, y las relativas al segundo concepto aluden a la determinación de ese Absoluto en los seres creados. Por ello, sigue diciendo en su libro:

«La Unidad Divina Absoluta se aplica a todos los seres creados, sean estos humanos o no, para que el ser humano no se ensoberbezca. Por eso dijo el Altísimo: “Quien cuente con encontrar a Su Señor, que obre bien y que, cuando adore a Su Señor, no Le asocie nada” (XVIII, 110). Sin embargo, los asociadores Le asociaron ángeles, astros, hombres, demonios, animales, vegetales y minerales, de manera que la Unidad Divina Absoluta vino a dispersarse por todos los seres creados, de tal forma que la soberbia humana ya no tuvo razón de ser, pues la Unidad Esencial se hizo general a todos los seres creados por propagación divina. Pero, en realidad, esta Unidad Esencial no la percibe nadie si Al-lah no quiere de acuerdo con lo que manifiesta Su Palabra: “Tu Señor ha decretado que no debéis servir

sino a Él" (XVII, 23). Esto quiere decir que no hay criatura que Lo abarque, pues Él es el Decisivo y Penetrante, y nadie puede adorar a otro que no sea Él, Glorificado sea.

Así pues, el Asociado es el Uno y el adorado no es la persona o cosa a la que se atribuye esta Cualidad. Él es tan solo el Secreto buscado, que es el secreto de la Unidad Divina Absoluta, y digo "buscado" y no "alcanzado". Solamente se adora al Señor y Al-lah Altísimo, El Que posee el grado de la Unidad, y esto tiene que ver, muy claramente, con la actitud de los gnósticos a la que se refiere la aleya citada (XVIII, 110). El Uno no acepta ningún tipo de asociación, y por ello, la adoración no es para Él (porque es Absolutamente Trascendente), sino tan solo para el Señor (que es la determinación concreta, posible y asequible al ser humano, que no puede acceder a la Esencia Absoluta).

Reparad bien en el cumplimiento de la estación espiritual de la Soberanía Divina y en la permanencia de la Unidad Esencial, según el procedimiento de la trascendencia divina por la vía negativa, tanzíh, a la que hemos hecho mención. El Uno es el Eminente, el completamente Inaccesible, siempre Oscuro (Oculto) y no Le es propio manifestarse jamás, pues Su misma Realidad lo impide. Es la Faz que conlleva todos los fulgores que abrasan, de modo que no ambicionéis, hermanos, levantar el velo, pues sois ignorantes y meros siervos».

Una vez sentadas las bases que constituyen el concepto de Unidad divina y sus determinaciones en los seres creados, Ibn Arabi nos lleva a un territorio discursivo que resulta ser, en gran medida, un eco de formulaciones de orden matemático realizadas con anterioridad en el seno de la espiritualidad y del pensamiento islámico:

«El Único Uno no se duplica en otro de ninguna manera. Solamente es (desde el punto de vista de esta duplicación) la manifestación del número y su multiplicidad nacida de Su propia Superabundancia haciéndolo en grados inteligibles y, por tanto, no existentes en la realidad sensible. No perded de vista que todo lo que existe es uno, pues, de no ser así, no se podría confirmar la Cualidad propia de la Unidad Divina que posee el Uno, Al-lah, Glorificado sea, y mediante ello se prueba Su Existencia y no Su Esencia, como se dijo antes».

La diversidad de credos religiosos es un hecho que no escapó a la consideración de Ibn Arabi, que nos dice que esas diversas creencias formulan, en cada caso, su Dios particular y propio. Incluso la creencia propia de cada ser humano, dice el Maestro, modela y venera a su propio Señor, y cualquiera que sea la creencia que se manifiesta en una inmensa diversidad siempre está referida a un mismo Ser, aunque esa veneración se produzca como culto a los ídolos, aunque esta circunstancia no parezca razonable. El siguiente texto de su libro es muy claro al respecto y no necesita glosa:

«En todas las cosas hay un signo que nos indica Su Unidad. Este signo que en todas las cosas existe indicando la Cualidad propia de la Unidad Divina de Al-lah, es la unicidad misma de la cosa y no otra circunstancia de ella. La belleza que hay en el Ser y los seres, lo que de elevado o abyecto estos poseen, se conoce por la Unicidad de Su Creador, pues Él es Único. Así que no dudéis en pensar que el idólatra no habla con el Único Uno. Le habla, ciertamente, pero desde un lugar lejano y, precisamente, de esta lejanía le viene su desgracia. El creyente, por el contrario, Le habla desde un lugar cercano y de esta cercanía le viene su felicidad. El idólatra constata la Unicidad de la Esencia de lo adorado y conforma con ello la unicidad de lo asociado. Después, otorga a la unicidad de lo asociado una unicidad sensible y llega a la Unicidad de lo real, la Unidad Esencial de Su Secreto, de la misma forma en que dirigimos el rostro a la Cava y el corazón al Real. Aunque no se trate de una cuestión regulada por la ley religiosa, se trata de una analogía, de la misma forma que se posternaron las esencias angélicas ante Adán, pues los secretos de dichas esencias se relacionan directamente con Su Creador».

Cuestión debatida entre los teólogos musulmanes fue la relativa a la institución del monacato y su aceptación o no por parte del Profeta, teniendo en cuenta que cuando Muhammad recibió la Revelación, había cristianos en Arabia y algunos de ellos eran monjes que estaban asentados en la ruta entre La Meca y Siria. La tradición islámica cuenta que el monje cristiano Bahira proclamó la futura misión del Profeta como Enviado de Al-lah antes de que este recibiera la Revelación que en una de sus aleyas manifiesta la institución divina del monacato. Por otra parte, no es imposible suponer que Ibn Arabi debió conocer a monjes cristianos en los

tiempos de su largo y constante peregrinar por las tierras del islam y que, además, debió constatar la similitud de normas ascéticas y prácticas religiosas propias de los monjes con algunas de las normas y prácticas sufíes. Una tradición apócrifa y tardía decía que el Profeta había prohibido el monacato a los creyentes musulmanes, aunque desconocemos el grado de rechazo que pudiera haber entre algunos de ellos, sufíes tal vez, respecto de la institución monacal cristiana. Ibn Arabi, en su libro, nos aclara este extremo aludiendo a una circunstancia que tal vez era evidente para muchos de los que criticaban la institución, que era la relativa a la posible relajación de costumbres, y se desvío de aquellas normas espirituales originales que presidieron o debieran presidir a la misma:

«Todo acto de adoración se establece a partir de una Orden divina a la que ensalza. Todo acto de adoración que no parte de una Orden divina es reprobable y no lo ensalza, sino que se realiza por voluntad particular desechando el grado de la Esencia de la Unidad Divina Absoluta. Por eso dijo el Altísimo: “Pusimos en los corazones de quienes le siguieron (a Jesús), mansedumbre, misericordia y monacato. Este último fue instaurado por ellos, no se lo prescribimos Nosotros, solo por deseo de satisfacer a Al-lah, pero no lo observaron como debían» (LVII; 27).

Con ello se confirma que este monacato tenía una razón propia para su existencia, que era la observancia cuidadosa según el Celo divino. Si no fuera por el Secreto de la Divinidad que ellos imaginaron ser el objeto de su adoración, no lo hubieran adorado originariamente. Lo que para nosotros es la estación espiritual de la Orden divina, para ellos fue el Secreto de la Divinidad en Sí misma. El Real está relacionado con la felicidad por la Orden de la Voluntad divina y relacionado con el infortunio por la voluntad concupiscible, de forma que no hay obligación canónica sin tener en cuenta a Al-lah y obligación canónica también, pues se revela a las conciencias desde detrás del velo de la razón que reveló el Enviado de la Idea procedente de la Voluntad divina. A esta obligación canónica revelada, los sabios la denominan «política». De ahí que aquellos que instauraron el monacato pensaron que la ley de los profetas se les había revelado a ellos y en esto reside el origen de su proceder. Por tanto, lo que hicieron fue asunto de deseo y «la causa de su ignorancia fue su propio deseo».

Indudablemente el texto posee un trasfondo polémico que se deja ver por las alusiones de Ibn Arabi en su libro, y cuyos alcances y circunstancias concretas deberían estudiarse en su momento. Tras este inciso que está, con posible intención por su parte, relacionado con la alusión a la idolatría a la que inmediatamente sigue en el orden expositivo, el Maestro pasa a explicar la naturaleza del Uno Único por medios aritméticos[95]:

«El Adorado por todas las lenguas, y en todos los lugares y tiempos, solamente es el Uno y los siervos adoran solamente al Uno. Deducimos, pues, que el uno y el dos son solo uno, lo mismo que el tres, el cuatro, el diez, el cien, el mil y así indefinidamente, de forma que no encontrarás más que el uno. El uno no aumenta. Cuando ese uno se manifiesta en dos clases inteligibles, se le llama dos. Así, lo escribimos: II. Después se manifiesta en tres clases, III, y se le denomina tres. Si a este se le añade uno, resultan cuatro y, añadiendo a este uno, resultan cinco. Este incremento constante es algo así como una creación aniquiladora, pues si con ese incremento puede llegar a existir el 5, si desaparece el 1, que es el que se le ha incrementado (y lo ha hecho ser 5), ese 5 dejaría de ser tal, y lo mismo vale decir del resto de los números.

Esta es precisamente la Unidad del Uno propia del Real, cuya existencia ponemos de manifiesto nosotros de forma que, al modo en que hemos descrito el orden numérico, si ese Uno no existiera, no existiríamos nosotros y nos seríamos seres si no fuera necesario el Uno para que así resultase.

Él, Glorificado sea, no debe Su Existencia a nadie, del mismo modo que si desapareciese el 5, desaparecería con él el 1. Todos los números proceden del 1, pero no este de aquellos. De ahí que, si los números se manifiestan por el 1, este no desaparece con la desaparición de aquellos. Lo mismo vale decir de las clases: si el 1 no estuviera en la clase inteligible que le corresponde, no aparecerían los números en las suyas correspondientes.

Entiende bien esto del uno y de la unicidad y advierte la unificación en este caso: la unificación no procede de dos esencias diferentes, sino que son dos uno(s) siendo el uno el único que subsiste en la clase inteligible del dos. Así se distingue el Uno. Aunque este tenga un término equivalente que es el de Impar, nombre que se Le asocia desde el principio y por eso se produce la imparidad en el grado siguiente que es el del tres. También le compete el Nombre de Individual, pues este no se manifiesta sino a partir del tres.

Progresando de número en número, veremos que esa cualidad de impar no puede dividirse en partes iguales, como es el caso del 5, 7, 9 y 11 y otros semejantes.

Esto es como si el impar pudiera suscitarse del uno, como si escondiese su número y lo aislase de la mayor parte de los lugares y se reservara para él solo, tal como sucede en los grados de la oración y en los Nombres del Real[96]. El uno está diseminado y presente en todos los casilleros y así, cuando decimos impar, parece que señalemos a algo que reclama que le sea conocida su presencia, pues el impar solamente se asocia al uno en un principio y su alejamiento de la mayor parte de los órdenes y viceversa.

El aislamiento del uno/impar de todos los órdenes[97], por su misma naturaleza de estar asociado al origen y permanencia de su individualidad, destaca en todos los órdenes como uno, y su imparidad se nos revela a modo de investidura, aunque esta imparidad no es causa del uno.

El primero de los números impares es el 3, y por ello la cualidad de ser única en su especie relativa a la humanidad difiere de su cualidad propia de ser única. Su cualidad propia de ser singular, queda acreditada por la presencia del 2, que es similar a la correspondencia del Cuerpo al que se opone el Espíritu universal que se manifiesta al alma particular que no es otra cosa que la exquisitez humana y esta es impar».

Es inevitable, a la vista del texto precedente, pensar en su similitud de fondo y de forma con lo expuesto por Ibn al-Sid, de Badajoz, tal como hemos tenido ocasión de leer en su momento. Sabemos de la atención y respeto con los que Ibn Arabi habla de la obra del pensador pacense, de cuya actitud deriva el hecho de que el Maestro lo siga muy de cerca en la explicación de la virtud de Uno Único basada en la naturaleza de la serie de los números naturales.

El intento de Ibn Arabi para establecer todas las analogías posibles entre la Unidad y su manifestación en los seres de la realidad creada, lo lleva a desplazar su reflexión a otros niveles de comprensión. Uno de ellos será, como veremos en su momento, el de la duplicidad o pareja en la creación de Adán y Eva, y otro, el relativo a la presencia de los órdenes numéricos en el ámbito de la astronomía:

«Compara la Cualidad propia de la Unidad Divina con la propagación en general y verás que ello no es posible en todos los casos. La aleya revelada: “¡Por la noche cuando transcurre!” (LXXXIX,4) es una advertencia sobre el paso del Uno por los grados de forma cuantitativa, aludiendo a que la noche es la desaparición de la esencia de la Cualidad propia de la Unidad Divina de forma cuantitativa, es decir, desde el punto de vista de lo aparente. (…) Tú no dices “después del 1 viene el 1”, sino que dices: “viene el 2, el 3, el 4, el 5 y así hasta el 10”, llegando al 12, que expresa la manifestación del Uno, ya que de él son representantes en tanto que es nombre, no en tanto que es concepto. Así, 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 100, 1000, y sucesivamente en aumento progresivo. Lo que decimos se atiene al 12 que Al-lah creó para lugares determinados y que son los doce signos zodiacales que conocemos: Aries, Tauro, Géminis, Cáncer, Leo, Virgo, Libra, Escorpión, Sagitario, Capricornio, Acuario y Piscis. Para este es el 1 y el 12 para Aries, fundándonos en la aleya revelada sobre el origen de los seres vivos: “¿Y no sacamos del agua a todo ser viviente?” (XXI, 30), en la que se encuentra la regencia al agua, que es el componente del signo de Piscis. Además, también hacemos esta afirmación originaria porque en la Creación todo está vivo y glorifica a Al-lah y esa glorificación procede del ser vivo de manera especial. El Secreto de la Vida palpita en todas las criaturas y, del mismo modo, el Uno palpita en todas las cosas como hemos mencionado».

Recordemos, llegados a este punto, que el libro de Ibn Arabi que venimos citando establece en su título la identidad simbólica entre la letra alif, la primera del alfabeto árabe, y la Unidad divina. Como en el alfabeto de la lengua hebrea, en el del árabe a cada una de sus letras le corresponde un número y, en este caso, al alif le corresponde el número 1 y, por tanto, para la letra y el número citados, se establece una correspondencia analógica entre ambos y la Unidad. Esta Unidad divina Absoluta también se entiende como la Unicidad del Ser, uahdat al-uchúd, expresión esta que no empleó Ibn Arabi, aunque sí lo hizo su comentarista más cercano, el ya mencionado Sadr al-Din Qunaui, apuntando a la Unidad trascendente del Ser y sobre cuya interpretación se ha escrito mucho.

En la última página de su libro, Ibn Arabi incide en la similitud que el alif tiene con el número 1:

«Sabed que el alif se propaga por todos los puntos de articulación de los fonemas de la misma forma que el 1 se propaga a lo largo de toda la serie de los números naturales. Por ello hemos titulado a este libro como Libro del Alif, pues este es el sustrato permanente de los fonemas, alejándose de los anteriores y acercándose a los posteriores y todo se relaciona con él, pero él no se relaciona con nada.

El alif se parece al 1, pues el ser de las esencias de los números depende de él, mas el 1 no depende de ellas, de forma que las manifiesta, pero ellas no lo manifiestan (…). Mucho de esto lo hemos dicho ya en el Libro de las Letras».

También debemos recordar y tener en cuenta la opinión del sufí citado, Ahmad al-Alaui, que indicaba que el alif proviene de la extensión lineal de un punto inicial que viene a ser símbolo del no-ser inicial al Ser en su plenitud, simbolizado por dicha primera letra y por el número 1. Para Ibn Arabi, este paso es el de la Unidad, Ahadía, que es la Cualidad de la Esencia divina indeterminada, a la Unicidad, Uahdanía, que es la Unicidad que se manifiesta en los seres creados. Para Al-Alaui, el corto trazo vertical que constituye el alif es el rasgo gráfico por el que podemos entender el límite más allá del cual no es posible llegar. Este alif primordial, indefinible y en potencia es el que origina todas las demás letras en virtud de la manipulación, torsión o dilatación del rasgo gráfico que la representa, siendo, por ello, el origen de todas las letras que le siguen y que, en última instancia, es por ello mismo símbolo de la Unicidad del Ser.

En otros momentos, al-Alaui establece una analogía entre este alif primordial y el Cálamo en tanto que este origina la escritura, de la misma forma que el alif da lugar a todas las demás letras del alifato o alfabeto árabe. A su vez, podemos establecer la analogía de la producción de las letras con la emisión del Soplo divino inicial a la que Ibn al-Arabi se refería como la «Emanación Sacrosanta», observando que el Maestro dedica varias epístolas a tratar del contenido simbólico de las letras a partir de este postulado inicial.

Siendo el alif primordial un efecto de la extensión del punto orginario, y siendo el número 1 el elemento constitutivo de todos los demás números naturales que no existirían sin él, podemos aludir a la teoría de los números ideales propuesta por Platón, que, según Aristóteles, en los últimos años de su enseñanza oral manifestó un creciente predominio de las ideas de

Pitágoras. En la Metafísica aristotélica, encontramos la opinión relativa a la primacía que Platón da a los números como causantes de la existencia de los seres, si bien en los Diálogos de Platón es donde podemos encontrar una opinión más cercana a la realidad de su teoría sobre los números.

Platón entiende que hay tres tipos de números: los ideales, que, por estar en el mundo de las ideas, son los verdaderamente reales; los matemáticos, que tienen realidad solamente en tanto que son conceptos, y los sensibles, que son los tangibles y contables. Los primeros son eternos y subsistentes, pues son ideas que, en este caso, no debían superar la Década. En este plano ideal, la Unidad primordial comparte su existencia con la díada de la que proceden los demás números, como leemos en el Felón y estos números ideales son los modelos ejemplares a partir de los cuales empieza la obra del demiurgo, que, desde el punto, genera las figuras geométricas ideales que se entienden por el matemático como conceptos en la mente. Tras ellos, tiene lugar su plasmación gráfica, que, por estar unidos a la materia con la que se representan, como la tinta o el color, son generables y corruptibles.

También debemos a Aristóteles la teoría de los números elaborada por Pitágoras y asimilada por Platón. Dice el primero en su Metafísica que los pitagóricos conciben las cosas como números porque conciben los números como cosas, queriendo decir con ello que los números pitagóricos no se parecen en nada a los números ideales de Platón ni son modelos de las cosas existentes, sino que son las cosas mismas, siendo cada una de estas una unidad real. Pitágoras, en seguimiento de Anaximandro y Anaxímenes, nos habla de la existencia primordial, el pneuma ilimitado, pneuma ápeiron, que es el Ser fuera del cual solo existe el no-Ser. En el seno del pneuma se formó un orbe, cosmos, limitado, esférico y sin partes, que es el Uno, la Mónada o lo Impar, que, como ente dotado de vida, dio en respirar inhalando el Vacío que vino a disgregar la Unidad de ese cosmos. Esa disgregación produjo la pluralidad numérica de las cosas existentes, siendo cada una de ellas una unidad particular que ocupó su respectivo lugar en el orden real y posibilitó su movimiento.

Según Aristóteles, quien, en su Física, nos informa de este proceso, el cosmos compacto pitagórico era la Unidad primordial, que, con la presencia del Vacío en ella, la hizo doble, como una díada compuesta de dos unos separados por el vacío, por el espacio entre ambos o por el no-ser, y, también, de forma semejante a dos puntos unidos por una línea de la que

derivan todos los demás números, figuras geométricas y todas las cosas. Desde este punto de partida, el 1 es el punto; el 2, la línea; el 3, la superficie, y el 4, el volumen, que, en el plano físico, son los «elementos», y de ellos, las figuras geométricas que componen la estructura de los cuerpos existentes.

En el sistema pitagórico, el 1 es símbolo de la razón porque no admite división y por ello es el fundamento de toda especulación racional posible que, en el plano cosmológico, es análogo a la Tierra como centro de universo alrededor del cual giran los demás astros y esferas celestes en un movimiento regulado matemáticamente cuya armonía produce lo que se ha denominado «música de las esferas».

La prolija descripción de la naturaleza metafísica y cosmológica de los números puesta de manifiesto por Pitágoras, fallecido hacia el año 530 según opinión de los integrantes de su escuela, fue recogida por Aristóteles y traducida al árabe en Bagdad en el contexto de la multiforme, variada y numerosa cantidad de textos griegos que se vertieron al árabe hacia el siglo IX. Con añadidos neoplatónicos y con los procedentes de otros ámbitos filosóficos como el mazdeísta, la citada teoría numérica llegó a los Hermanos de la Pureza ya mencionados, cuya Enciclopedia entró en al-Andalus en el siglo X y cuyo eco reapareció en el siglo siguiente de la mano de Ibn al-Sid, de Badajoz, como también dijimos, alcanzando una resonancia remota y difusa en la obra de Ibn Arabi, como acabamos de ver.

Como resumen de todo lo dicho sobre la presencia de este elemento discursivo y, sobre todo, de lo expuesto en el Libro del Alif y en los precedentes discursivos que hemos realizado en torno al concepto de Unidad divina y su manifestación teofánica, debemos ahora recapitular las ideas expuestas. Haré esta recapitulación al modo en que H. Corbin nos habla del Abismo insondable, el Tesoro escondido, del que surgen y se difunden el fulgor de las teofanías y su concreción en los Nombres divinos, tal como lo expone Ibn Arabi.

De ese Abismo divino, dice Corbin[98], surge el Deseo de ser conocido y conocer-Se. Esta Revelación y Autorrevelación se lleva a cabo por medio de una secuencia de teofanías que se manifiesta en tres grados: el de la Esencia divina, que se manifiesta a Sí misma y de la que no se puede hablar sino por medio de analogías y símbolos; el que manifiesta y Se manifiesta bajo las formas de los Nombres divinos ocultos en el Seno de la Esencia, y, como última etapa, el grado de la teofanía de las formas de los individuos

concretos que, por lo mismo, origina la existencia concreta y manifiesta de esos Nombres. Dice el autor que desde toda la eternidad existen esos Nombres en la Esencia divina,

«(…) que son esa Esencia misma porque los Atributos que designan, sin ser idénticos a ella, no son diferentes a Ella. Estos nombres se designan como "Señores" que ofrecen la apariencia de otras tantas hipóstasis (…) y que, experimentalmente, no los conocemos más que por medio del conocimiento de nosotros mismos (…) y no tienen sentido y realidad plena más que para los seres, que son sus formas epifánicas»[99].

Estas formas, que vienen a ser como soportes de los Nombres divinos, existen desde toda la eternidad en la Esencia divina, en un estado de existencia arquetípica, latente y potencial, aspirando a ser reveladas. La existencia de esas formas potenciales, pasa al acto de su existencia pues procede del Suspiro de Compasión que contiene el ser oculto de esas formas y les otorga la existencia, y, así, Al-lah se evidencia como el Compasivo o Clemente, al-Rahmán. Ese Soplo o Suspiro origina una estructura, por decirlo de alguna forma, sutil y activa, la Nube, amá, que integra a todas las formas posibles y da sus correspondientes formas a los seres creados en cuya función el Compasivo se debe entender como Creador y, por lo tanto, como el Primero y el Último.

El primer ente creado en el seno de esta Nube primordial, dice Corbin, es el logos de Muhammad, la realidad metafísica del Profeta, que dijo, como leímos, que él ya era profeta antes de que Adán tuviera existencia real. A partir de este momento primordial, el binomio Creador/criatura se va repitiendo en todos los niveles de las teofanías desde los que debe entenderse la indisoluble unión entre el Señor y el siervo, que forman una pareja indisoluble desde la eternidad.

Ese lazo indisoluble tiene la virtud de acercar al siervo la condición inasequible que tendría para él la Esencia divina, Al-lah, que es el Nombre con el que se designa esa Esencia divina con todos sus Atributos. Cuando el ser creado entiende a Al-lah como Señor, Rabb, se produce en el primero un acceso o una cercanía más inmediata e inteligible, puesto que el Señor es la Esencia divina, Al-lah, personificada y particularizada en cada uno de Sus Nombres.

Todo el proceso en el que Al-lah como Uno en Su Absoluta Unicidad se manifiesta a Sí y en los seres creados es una secuencia de taial-liat, teofanías, que arrancan desde lo no-manifestado, es decir, desde lo Absoluto en el estado anterior a Su Manifestación, como Tesoro escondido, pasando a un segundo estado en el que ya hay una manifestación en la que puede conocer-Se como Al-lah, de la que deriva una tercera en la que Al-lah se revela como Señor. En este tercer grado de manifestación, parece haberse descorrido un velo y es posible acceder a un estado intermedio, de transición, en el que el Absoluto se manifiesta como el paso de las realidades de las formas a la realidad patente de las mismas en el último estado, que es la manifestación del Absoluto primordial como mundo sensible del que ya nos es posible hablar como Creación concreta y definida.

LA CREACIÓN, EL COSMOS

El Acto creador, contemplado en el horizonte de lo que acabamos de exponer, es una Mirada del Creador a Sí mismo, y cada cosa o individuo producido por la misma es un Ojo con el que Él Se contempla. Por ello, ese Acto creador así entendido nos aleja de un concepto de Creación forjado sobre la letra de los Textos revelados que lleva a imaginar al Creador como un Ser que origina la existencia y la ordena en sus diferentes grados y estamentos. El Corán abunda en esta representación gráfica en muchas de sus aleyas. Así, de la 27 a la 33 de la azora LXXIX: «¿Sois vosotros más difíciles de crear que el cielo que Él ha edificado? Alzó su bóveda y le dio forma armoniosa. Obscureció la noche y sacó la mañana. Extendió, luego, la tierra, sacó de ella el agua y los pastos, fijó las montañas. Para disfrute vuestro y de vuestros rebaños».

Siendo verdadero este Acto descrito en esos términos, similares a los que leemos en el Génesis, la Creación se propone en el Libro revelado como un Signo que han de interpretar los humanos «dotados de entendimiento», como el mismo Texto indica. En árabe, la palabra que indica «razón» o «entendimiento» es aql, cuyo significado originario es «atar firmemente una cosa a la otra», de forma que «entender algo» es estar unido indisolublemente a lo que se entiende. Aristóteles dijo que conocer las cosas es, en gran medida, «hacerse» todas las cosas y la teoría del

conocimiento elaborada por los falásifa, en seguimiento de la enseñanza del primer Maestro, como ellos llamaron al estagirita, constituye un detenido análisis de sus propuestas y consecuencias que Averroes fijará y delimitará con exactitud.

Desde el punto de vista de la Creación entendida como la manifestación de Al-lah a Sí Mismo, el Corán, lo hemos leído, nos habla de un Creador que también es Hacedor y Formador, atributos que remiten a una Unicidad del principio que los engloba a los tres, como el 1 acapara el sentido de los demás números que le siguen, tal como expuso Ibn al-Sid y lo hace Ibn Arabi, que es plenamente consciente de la función de la razón, aql, como «atadura» entre el Creador y la criatura en su función cognoscitiva. Es decir, que el Acto creador es, en realidad, un acto de conocimiento mutuo entre Él y los seres por Él creados, y de autoconocimiento de Sí a Sí mismo, como hemos dicho anteriormente. De ahí que «quienes conocen»[100], entre ellos y de manera muy señalada, Ibn Arabi, saben que toda la Creación se refleja en el Ser Creador o que Este se refleja en la Creación.

Esta unidad de principio cognoscitivo relativo a la creación del universo se evidencia en la cosmología y en la creación del ser humano que expone la enseñanza del Maestro Sublime. En ella es muy difícil deslindar lo propiamente astronómico de lo simbólico y alegórico, pues la exposición se desplaza de continuo de un plano al otro sin solución de continuidad, teniendo en cuenta además que las alusiones tanto simbólicas como reales del mundo pueden encontrarse en muchos lugares de sus escritos. Así, por ejemplo, en El intérprete de los deseos, uno de sus poemas dice: «Mi pasión me orienta hacia el fulgor y su luz y no hacia los altos lugares o a una morada terrestre». En la glosa que Ibn Arabi hace de estos versos, indica que por «altos lugares» debe entenderse la morada occidental y por «morada terrestre», la morada natural y formal, diciéndonos que, cuando alude al término oriente, debe entenderse como alusión al mundo terrestre sensible y presente, cuyo símbolo es «la tierra fina». Si habla de «occidente», debe entenderse como el mundo del Misterio y de la Realeza celestial. Por ello, dice el Maestro, «empleamos el término lugares que es una palabra que comporta un significado más general y extenso, pues toda tierra es un lugar, pero no todo lugar es una tierra»[101].

El contenido alegórico y simbólico que Ibn Arabi atribuye a los elementos astronómicos reales es la dimensión espiritual que estos poseen

en cuanto que son manifestaciones producto de una teofanía inicial que abarca todas las posibles dimensiones interpretativas. Así, en el mismo libro mencionado podemos leer:

«Las Pléyades están compuestas de siete estrellas, y Canope, de una sola, que está a su derecha, mientras las primeras están a la izquierda. Por lo mismo, la Esencia divina no es el receptáculo de los siete Atributos que La designan y que vendrían a juntársele como dicen los doctores especulativos, sino que esos Atributos son como una mera relación: Vida, Ciencia, Voluntad, Poder, Palabra, Oído y Vista, están relacionados con la Esencia como las estrellas de las Pléyades. Siria, o región situada a la izquierda, es el lugar de la generación y las Pléyades son visibles desde Siria o mirando a la izquierda. Lo mismo sucede con los Atributos de Al-lah el Real que se manifiestan en las criaturas mientras que la Esencia no es inmanente a la Creación, del mismo modo que Canope no entra en Siria, pues desde ahí no se puede ver»[102].

De acuerdo con esta premisa que atiende a los planos reales e interpretativos de la cosmología de Ibn Arabi, procederemos a su explicación partiendo de su contenido astronómico real y, tras él, a los elementos simbólicos que lo definen en la enseñanza del Maestro Sublime. Al primero hice referencia hace ya unos años[103], basándome en lo dicho sobre el tema por T. Burckhardt, a quien también acudo ahora[104] en sus líneas fundamentales.

La cosmología de Ibn Arabi y sus derivados astrológicos proceden del sistema elaborado por Claudio Ptolomeo, que vivió hacia el año 150 y que escribió el libro que pasó a Occidente con un título derivado de su traducción al árabe: el Almagesto, muy leído y estimado por los estudiosos de la Edad Media, tanto orientales como occidentales. Además, en muy primer lugar, el Maestro tiene en cuenta los datos que al respecto contiene el Corán, que nos habla de los siete cielos y la tierra en ocho de sus azoras. Sin embargo, Ibn Arabi introduce elementos explicativos procedentes, tal vez, de Ibn Masarra y elabora un sistema cosmológico propio en el que, siendo la Tierra el centro de todas las esferas, es la del Sol la que delimita sus jerarquías, y por ello la ubica en medio de las siete inferiores y las siete superiores a él en la calidad que Ibn Arabi le atribuye de Polo y Corazón del mundo.

Con esta centralidad que remite al símbolo del Polo en la jerarquía sufí que tuvimos ocasión de leer en páginas atrás, las esferas o cielos inferiores al Sol son, en orden ascendente y partiendo de la de la Tierra: la del Agua, el Aire, el Éter, la Luna, Mercurio y Venus. Sobre la esfera de este, está la del Sol, y, alejándose de ella hacia arriba, están las esferas o cielos de Marte, Júpiter, Saturno, seguidas de las de las Estrellas fijas o de las Estaciones, el Cielo sin estrellas o de las Torres zodiacales, la esfera del Pedestal divino y, por último, la esfera del Trono divino, que corona y preside todo el andamiaje cosmológico. Como tal, las esferas inferiores a ella se mueven por el deseo de sus respectivas almas hacia la Perfección que de ella emana.

En esa estructura cosmológica, las esferas propias de los planetas y la de las estrellas fijas tienen un contenido astronómico perceptible, y las inferiores a la de la Luna son, más que esferas propiamente dichas, ámbitos en los que se manifiestan los elementos primarios constitutivos de la realidad material junto con el de la tierra. No podemos extendernos en la explicación relativa al origen remoto de la presencia de los cuatro elementos en la teoría cosmológica de Ibn Arabi, quien, al integrarlos en su sistema, puede hacernos pensar en la presencia de Ibn Masarra y su aportación cosmológica derivada de un supuesto Empédocles que nos remite, a su vez, al Empédocles real (m. hacia 450 a. C.), al que se atribuye la denominada teoría de los cuatro elementos.

El pensador de Agrigento entiende el Ser primordial como compuesto de cuatro raíces o elementos distintos de los que están formados todos los seres, incluidos los dioses. La tierra, el agua, el fuego y el aire actúan, en su pensamiento, mezclándose y separándose por la acción del Amor y del Odio de forma continua, si bien permanece inmutable la ley que rige ese desarrollo cíclico. El éter, que Ibn Arabi integra en su sistema, no debe entenderse como el éter del que nos habla Aristóteles en su De Caelo, como materia sutil, la quintaesencia o quinto elemento, que es parte de la constitución de las esferas, sino como el medio en el que se disuelve el fuego y, a la vez, lo constituye.

El Cielo sin Estrellas es, para Ibn Arabi, una esfera o ámbito vacío que da paso a lo plenamente simbólico bajo la forma de los dos cielos que le siguen, el del Pedestal y el del Trono divino, y sobre el que solamente se puede discurrir por medio de los símbolos, pues, no siendo accesibles a la visión humana, son el dominio de lo Oculto al que hace referencia la aleya

3 de la azora II del Corán. La esfera del Pedestal divino es sobre la que reposan los pies del Sentado en el Trono, y el Cielo sin Estrellas o de las Torres zodiacales, que se encuentra por debajo de la esfera del Pedestal divino, el Falak al-Atlas, contiene doce Torres zodiacales cuyo sentido es alegórico y se remite al cielo de las Estrellas fijas o de las Estaciones que está debajo de él que sí son elementos visibles y perceptibles. Como dice Burckhardt,

«Las esferas planetarias (descritas por Ibn Arabi) son a la vez partes del mundo corpóreo y grados del mundo sutil. El Cielo son estrellas, que es el límite extremo del mundo sensible, abarca simbólicamente todo el estado humano, incluso todas las prolongaciones superiores de ese estado. El Maestro Supremo (Sublime, en nuestra calificación), sitúa, en efecto, los estados paradisíacos entre el Cielo de las Estrellas fijas o cielo de las Torres zodiacales. Los paraísos superiores tocan, por decirlo así, la existencia a-formal, aunque quedan circunscritos por la forma sutil del ser humano. El cielo de las Torres zodiacales es, pues, en relación con el ser humano integral, el lugar de los arquetipos»[105].

Sobre la «forma sutil del ser humano» a la que alude el autor, Ibn Arabi nos dice en El intérprete de los deseos que la terminología sufí habla de esa forma sutil como de la realidad sutil humana, latífa insanía, que es el centro secreto y primordial gracias al cual el humano se realiza o se actualiza como un ser humano propiamente dicho.

Todo lo que se encuentra por encima del Cielo de las Estrellas fijas es puro e inmutable, y lo que se encuentra por debajo de él es generable y corruptible en tanto que es reflejo de los cielos superiores. Este concepto es uno de los fundamentos de la astrología medieval en todos los tiempos y lugares, y la misma astronomía no deja de estar implicada en conceptos astrológicos a partir de la convicción de que a los cielos planetarios corpóreos y perceptibles les corresponden otros más sutiles y perfectos y no accesibles a la percepción sensorial. Honorio de Autun (m. 1152), relevante estudioso alemán cuyos escritos tuvieron una gran difusión en la Edad Media cristiana, escribió una vasta recopilación de conocimientos físicos, geográficos, astronómicos y astrológicos, la Imago Mundi, en la que habla de la distribución de los planetas teniendo como centro la Tierra. A partir de ella y sobre la misma, giran las de la Luna, Mercurio y Venus. Por encima

de sus esferas está la del Sol, que, como en el sistema de Ibn Arabi, ocupa el lugar central entre estas tres esferas y las siguientes a él, es decir, las de Marte, Júpiter y Saturno. Tras ellas, está el firmamento, esférico y de naturaleza acuosa, sobre el que se ubica el «cielo acuoso» y, sobre él, el «cielo espiritual» al que no accede el conocimiento humano y es el reino de los seres angélicos que tienen sobre ellos el «Cielo de los cielos». Todo este edificio cosmológico tiene correspondencias reales y simbólicas entre sus componentes inferiores y los superiores, y acabará, dice Honorio, en una apocatástasis en la que todo lo existente se reintegrará en Dios.

En el sistema cosmológico de Ibn Arabi, el ámbito donde se generan los símbolos y las alegorías en todas sus variantes es el que pertenece al dominio «vacío» del Cielo sin Estrellas o de las Torres zodiacales, el Falak al-Atlas. A partir de esta esfera simbólica, pero con fundamento en ella, se producen las plenitudes sutiles de todo lo existente y lo hacen al modo en que lo imaginario se produce en el ser humano, pues, siendo un istmo o barzaj, posibilita la acción de esas transformaciones simbólicas.

En este istmo, el de la Esfera sin Estrellas, el Dominio, dice el Maestro, pertenece al Nombre divino el Rico Absoluto, de forma que el Suspiro o Soplo del Compasivo se orienta hacia la concesión de la existencia a esta esfera. El nombre «Sin Estrellas» con el que se denomina a esta esfera se debe a la inexistencia de estrellas en ella y a sus divisiones se les ha concedido una forma simbólica circular cuyo movimiento no tiene comienzo ni final. Por ello, dice Ibn Arabi, a esta esfera no se le pueden atribuir días, meses o años de duración, sino que constituye un único Día o Ciclo, y así:

«Se puede llamar a esta determinación temporal Día Cósmico permitiendo identificar simbólicamente los aspectos que esta esfera reviste y el comienzo mismo del movimiento. Una vez que este da comienzo, se establece su correspondencia con el primer signo zodiacal, el de Los Gemelos, que corresponde al lugar del Pie en el Pedestal divino que representa la doble polaridad cósmica que genera el movimiento, teniendo en cuenta que este signo zodiacal es parte de los signos de aire. En todo el universo, el primer día se manifiesta, así, desde el signo zodiacal de Los Gemelos y, siendo el primero, le corresponde el primer día de la semana, que es el domingo[106]. Cuando la revolución celeste llega a su término,

desde esta esfera hasta su unión con la del Pedestal, se termina un ciclo completo»[107].

Todos los aspectos que se atribuyen a esta esfera se remiten al Pie del Pedestal que da comienzo al movimiento que después se transmite a cada uno de los 360 grados, a cada minuto y a cada segundo de lo que hay por debajo de ella. Este movimiento cíclico se renueva por medio de otro ciclo y a esta segunda etapa se le denomina el «segundo día» o lunes, y así sucesivamente hasta completar siete ciclos a cada uno de los cuales se atribuye un Nombre divino que, junto con los demás anteriores, remiten al Uno del domingo inicial.

Esta analogía entre ciclos cósmicos y días de la semana no deja de tener relación con lo expuesto por Ibn al-Sid cuando habla de los ciclos o grados numéricos que, en última instancia y a pesar de su diverso contenido aritmético, remiten todos ellos al L inicial que es símbolo del Uno divino. Ibn Arabi, por su parte, establece la correspondencia de estos días «cósmicos» con los Nombres o Atributos divinos más esenciales a los que ya hemos hecho referencia y, así, el primer día se relaciona con el Atributo del Oído siendo por ello por lo que en todo el universo puede percibir la Orden divina especificada en el imperativo creador Sé, Kún, cuando todavía ese universo estaba en un estado de potencial indeterminación. En lo tocante al segundo día, su Atributo es la Vida, que es ya la manifestación patente y concreta de la Orden primordial. El Atributo de la Vista está relacionado con el tercer día en tanto que por la vista los seres perciben y se dan cuenta de su pertenencia al Creador como signos visibles del Mismo.

Al cuarto día, Ibn Arabi lo relaciona con el Atributo de la Voluntad, pues, cada uno de los aspectos y manifestaciones del mundo creado solamente atiende a la adoración del Autor de su existencia. El Atributo de Poder genera la existencia del quinto día, pues esa adoración es la única actividad posible del ser creado y a este le sigue el sexto día, que es el iaum al-iumaa, día de la congregación de los fieles o viernes en el calendario musulmán. A este día le corresponde el Atributo de la Ciencia, ilm, y ello es así porque en este mundo, dice el Maestro, cada uno de sus entes constitutivos no puede hacer más que conocer a su Creador bajo el aspecto de Su determinación nominal y no bajo el de Su Esencia incognoscible.

El sexto día, el sábado, corresponde al Atributo de la Palabra, kalam, pues, llegados a él, ningún existente deja de celebrar y alabar la Palabra que

les dio existencia y todos los días en su conjunto manifiestan la presencia del universo como un ente vivo, que oye, que ve, que sabe, que tiene voluntad, poderoso y que habla, y estas cualidades son propias de los seres humanos que componen la parte más perfecta de ese Ser creado en su totalidad. Con ello, se da cumplimiento a lo que dice el Corán: «Cada uno obra a su modo» (XVII, 84), es decir, según los modos particulares en los que los seres creados se manifiestan, que remiten a los Nombres divinos en último término. Solamente el sabio que no reside en la Esfera sin Estrellas,

El conocimiento de la correspondencia entre días y Atributos es propio del sabio que, según Ibn Arabi, se encuentra más allá de la Esfera sin Estrellas, pero quienes están en las esferas inferiores a ella solamente conocen este proceso analógico por medio de los siete planetas y solamente aluden al día según la esfera del Sol, que es el que permite distinguir la noche del día y, por tanto, establece la duración de un día completo. Además, sigue diciendo el Maestro,

«En esta Esfera del Atlas, Al-lah ha establecido el principio de la partición, principio este que ya se manifiesta en el Pedestal cuando la Palabra se fraccionó dado que los dos Pies descansan en aquel a partir de su Cuerpo, que está en el Trono, simbolizando con ello la notificación divina directa y su contenido normativo para los humanos. Este contenido legislativo comprende cinco aspectos relativos a la conducta de los creyentes: obligación, prohibición, permiso, consejo y reprobación»[108].

La Esfera del Atlas es también, como se ha dicho, la de las Torres zodiacales y como tal se divide en doce aspectos como resultado de la fragmentación que ejerce la presencia de la Palabra en el Pedestal divino. Volviendo a la realidad astronómica sin dejar por ello el horizonte interpretativo del símbolo, Ibn Arabi nos dice que cuando multiplicamos 2 por 6 se obtiene 12, siendo la mitad de este número, seis, la que corresponde a lo divino y la otra mitad, seis también, la correspondiente al mundo generado según la Forma divina. La Palabra que se manifiesta en esta división confiere al ámbito astronómico de referencia la calidad de signos zodiacales que se mueven circularmente en un ciclo de 12.000 años, empezando, dicho movimiento, por el signo de Aries. Cada año, sigue diciendo el Maestro, comporta 360 revoluciones o ciclos multiplicados por 12.000. De ello se deduce que el contenido y el significado de esta división

temporal real se efectúan según la Determinación del Inaccesible, en la que Al-lah se revela a partir de la Orden divina que opera en el universo retrasando, como manifiesta el orden retrógrado de los signos zodiacales, mil años por cada uno de ellos. Al final de este proceso, una vez recorridos todos los signos, se llega al último de los signos que es Piscis, que, de acuerdo con ello, es el que precede a Aries y

«(…) un proceso análogo al que hemos mencionado respecto al signo de Aries tiene lugar para cada uno de los 12 signos del Zodiaco. Después de este ciclo completo, la revolución circular vuelve a su comienzo y la reemprende de nuevo tal como leemos en la aleya: "Así como os ha creado, volveréis" (7, 29). Quien pone en movimiento este proceso permanece estable y fijo en Sí mismo, y el movimiento que se renueva es un movimiento que no vuelve nunca al mismo punto de partida, sino de forma aproximada»[109].

No podemos extendernos en la descripción detallada del contenido de todo lo que Ibn Arabi expone en su discurso cosmológico, que, como vemos, se desplaza sin cesar desde el plano astronómico al simbólico. El Maestro, cuando nos dice que el ciclo zodiacal nunca vuelve al mismo punto de partida, nos está diciendo que la repetición exacta del ciclo o los ciclos no es posible en tanto que, siendo reflejo de la Unidad que contiene los arquetipos de todo lo existente, no puede agotar los múltiples significados y variantes o modulaciones que contienen los arquetipos de los cuales derivan los ciclos de las esferas celestes y sus signos. El universo es, en su opinión, la unidad de lo unificado y la independencia divina del mismo está en la unidad del Único, y, por ello, toda parte de ese universo tiene un aspecto relativo que manifiesta una combinación de variados elementos ya existentes.

El carácter de istmo o barzaj que Ibn Arabi atribuye al Cielo sin Estrellas, que es, como hemos dicho, el lugar de acceso a todo un universo pletórico de simbolismo que remite a la Palabra revelada como su fundamento inamovible, se refleja en el concepto de barzaj o «mundo intermedio» en el que los espíritus reciben un cuerpo sutil que lo hace perceptible a los iniciados. Esto quiere decir que para el Maestro existe una triple modalidad del mundo en la que los iniciados y espirituales pueden desenvolverse: el mundo que solamente puede ser entendido de forma

inteligible o por pura intuición intelectual, el mundo perceptible por los sentidos y el mundo intermedio propio de los cuerpos sutiles o, como lo define Corbin, el de la materia inmaterial.

En este mundo, lo espiritual que toma un cuerpo es lo mismo que un cuerpo que se espiritualiza y, como tal, adopta una determinada forma de «materia» perceptible que el iniciado ve. Esta visión es una visión teofánica que puede manifestarse en un discurso simbólico porque, en realidad, tiene lugar en la que Ibn Arabi denomina «Tierra de la Realidad», que es el territorio donde, como dice el Maestro, se revelan los espíritus, los ángeles, los genios e incluso donde el que sueña se ve en su sueño. Esta Tierra es inmutable, espiritual e inteligible y pertenece, por ello, al dominio de lo inteligible y está fuera de lo sensorial.

Fue en Túnez donde el Maestro tuvo la experiencia de este dominio y el acceso al Lugar de los Símbolos, del que dice que comprende varias moradas, tales como la Morada de la Unicidad, la del Primer Entendimiento, la del Trono Sublime y la de la vasta Tierra de Al-lah que cita el Corán. «Cuando entré en esta Morada, estando en Túnez, di un grito sin darme cuenta y nadie de los que lo oyeron dejaron de perder la consciencia». Esa Tierra de la Realidad es, además, la tierra de quienes han realizado plenamente la servidumbre absoluta, que es, dice el Maestro, la Real Tierra de Al-lah a la que el Libro se refiere: «¡Siervos creyentes! ¡Mi Tierra es vasta! ¡Servidme, pues, a Mí solo!» (XXIX, 56).

LA PLENITUD COSMOLÓGICA: ENTRE LO SIMBÓLICO Y LO REAL. EL SER HUMANO COMO MICROCOSMOS

La cosmología propuesta por el Maestro Sublime es como un árbol con numerosas ramas que parten de un tronco común que las sustenta y vivifica. Por ello, todo lo que acabamos de decir sobre la misma es una pequeña parte del total de lo expuesto por él esperando que los lectores puedan seguir indagando sobre las páginas que anteceden.

Entre 1201 y 1207, Ibn Arabi escribió un compendio de espiritualidad de base cosmológica que puede considerarse como un anticipo de lo que expondrá más detenidamente en sus Futuhat sobre la misma cuestión. El libro se titula Uqlat al-Mustaufiz y ha sido objeto de una primera traducción castellana reciente[110] que sin duda contribuirá a un mayor entendimiento de

la obra total del sufí murciano. En dicho libro, que puede traducirse como La traba del siervo presto haciendo referencia al sentido de «atadura» o «traba» que conlleva la palabra de la que deriva Uqla, es decir, aql, «razón», en la acepción que de la misma ya hemos mencionado, Ibn Arabi accede a la plenitud del sentido simbólico que la realidad creada manifiesta.

Hablando de la Creación, nos dice el autor en el citado libro que tuvo lugar de una sola vez, sin sucesión ocasional ni causal, si bien ejercita su poder de deducción estableciendo una cadena en gran medida causal o, por lo menos, secuencial de la manifestación creada. La Palabra creadora primordial, Kun, se emitió en un solo e indivisible instante que impidió la percepción de un intervalo de tiempo entre los dos modos de existencia: el de la preexistencia eterna y la existencia concreta, aunque, como dice el Maestro, lo que une a ambos modos de existencia es un nexo temporal con lo eterno. La plasmación de esa Creación es, en realidad, un cierto desvelamiento de Su Realidad Esencial, pues, dice Ibn Arabi,

«Has de saber que Al-lah tiene setenta velos de luz y de sombra. Si los levantase, las glorias de Su Faz quemarían todo lo que a la vista de sus criaturas alcanzase a ver. Por ello vemos al verdadero con un rostro diferente del que Él nos ve a nosotros. La combustión y su consecuencia solamente sucederían si tuviese lugar la visión desde un único rostro, es decir, cuando tu visión del Verdadero coincidiese con la Suya. Al-lah Altísimo ha hecho existir en la tierra imágenes a modo de símbolos para esta estación espiritual que ejemplifican Su Gloria y Su Elevación»[111].

La secuencia creadora se expone en la Uqlat al-Mustaufiz partiendo de la creación de los ángeles arrobados y del Elemento Supremo que hizo manifiestas las esencias de los mundos potenciales que permanecían «en un ahora sin un antes ni un después y sin ordenación temporal hasta que Al-lah, el Vigilante, decidió verlos en su forma de seres creados»[112].

A partir de este acto de Voluntad, se manifiestan los mundos de la Escritura Primordial por medio del Cálamo y la Tabla Guardada a los que hacen referencia las azoras 85 y 96 del Corán. Posteriormente, a partir de la materia prima y, después, de un cuerpo receptor de los mundos, esferas celestes y elementos, dio forma a lo existente, empezando por la Esfera del Trono, a la que siguen en orden descendente de perfección todas las demás

esferas y los entes que componen el orden cósmico que ya hemos mencionado.

El Elemento Supremo primordial al que Ibn Arabi se refiere como el origen del que dice no poder hablar por un pacto de ocultación remite a su certidumbre de que todo lo que no es Al-lah está relacionado con ese Elemento que, por su inclinación a la manifestación existente de los seres, está relacionado con el Primer Entendimiento, llamado así

«(…) porque es el primer mundo del ámbito de la Inscripción y la Escritura Primordiales. La inclinación estaba orientada especialmente hacia la Realidad Humana de este mundo ya que ella era su finalidad. Creó al Entendimiento y las demás cosas hasta lo más bajo del mundo del Centro del Universo, como causas precedentes del orden jerárquico de su génesis, según estaba previsto en el Conocimiento divino de su orden y de su condición de reino predispuesto para la subsistencia de los principios»[113].

En cuanto al Cálamo, dice Ibn Arabi, se conocía a sí mismo, conocía a Quien le había dado la existencia, conocía al mundo y al ser humano. Esta función cognoscitiva plenamente realizada es la que le otorga el nombre de Entendimiento, y su realidad en el mundo de la Escritura arquetípica original, la que le concede el nombre de Cálamo. Cuando este se refiere al gobierno del mundo, se le denomina espíritu y, «desde el punto de vista del Asiento divino, es el Trono que, en relación al punto de vista del divino Cómputo, se considera como Guía Diáfano», como dice la traducción de López Anguita citada.

Las relaciones sutiles del Cálamo en todas sus citadas acepciones se extienden hasta el Alma, la Materia Primordial, el Cuerpo, las Estrellas fijas, el centro del universo y los elementos. En sentido ascendente, esas relaciones llegan a las esferas móviles, los movimientos fundamentales de las tres dimensiones espaciales, los seres engendrados, el ser humano y al Elemento Supremo, donde estas relaciones sutiles se unifican a partir de una diversidad de las mismas que se cuenta en cuarenta y seis millones seiscientas cincuenta y seis mil relaciones, número este que es el cubo de 360. Hay que tener en cuenta, como indica López Anguita en nota, que el Cálamo, de acuerdo con Ibn Arabi, tiene 360 vértices, 360 caras y 360 lenguas, relacionando este poliedro con la esfera que tiene un giro de 360 grados y con el mismo número de lunaciones del calendario islámico.

En cuanto a la Materia Primordial que recibió la imagen del Cuerpo conteniendo longitud en virtud y efecto del Entendimiento, anchura, por el Alma y profundidad por su tendencia centrípeta: «Estas tres dimensiones existentes en el Cuerpo universal, le otorgaban un carácter triple, siendo la primera forma que recibió la esférica. Esta esfera fue llamada Trono y sobre él se sienta Al-lah con el Nombre de Compasivo Absoluto»[114].

Llegados a este punto de la prolija descripción cosmológica que Ibn Arabi realiza discurriendo entre lo simbólico y lo real perceptible, habida cuenta de que ambos aspectos están comprendidos en la Realidad a la que él accede por Iluminación divina, se puede realizar una breve digresión filosófica sobre los antecedentes neoplatónicos similares cuya terminología es similar a la expuesta por el Maestro Sublime. Los conceptos de Materia Primordial, Entendimiento primero, Cuerpo universal, Alma universal y Esfera, entre otros, figuran en la tradición filosófica griega desde Platón, cuatrocientos años antes de la era cristiana, hasta Plotino doscientos años después de la misma. Por otra parte, como sabemos, la terminología y los conceptos de este fueron asimilados e integrados en el pensamiento islámico de los falásifa a partir de las traducciones al árabe de sus textos, algunos de los cuales fueron atribuidos a Aristóteles, como quedó dicho. Esa herencia conceptual y terminológica pasó a al-Andalus y fue Ibn Masarra, primero, e Ibn al-Sid, después, pensadores ambos muy estimados por Ibn Arabi, quienes plasmaron en sus textos el fondo neoplatónico desde el punto de vista de su forma externa, salvaguardando la esencia e intenciones netamente islámicas de los mismos.

En el sistema de Platón, el demiurgo toma las ideas, en especial la de «animal viviente perfecto» y los números arquetípicos como modelos de su elaboración del mundo como un ente vivo. Así, procedió, en primer lugar, a formar un Alma universal como principio de la vida y del movimiento, y, después, a partir de los cuatro elementos, formó una esfera que, dotada de un movimiento de rotación sobre sí misma, constituyó el Cuerpo del mundo. Tras establecer estos dos principios, los unificó en una sola entidad de forma que el Alma envolviese al Cuerpo, que recibió por ello una vida inmutable en la duración del tiempo, tal como podemos leer en el Timeo.

Una vez instituidos estos dos principios primordiales, el demiurgo hizo dos ámbitos hechos de lo Idéntico y de lo Diverso que los cruzó en forma de X, quedando un ámbito fuera y otro dentro. Después, formó con estos dos ámbitos cruzados dos círculos concéntricos ubicando en el ámbito

exterior la sustancia de lo Idéntico, donde estableció los astros divinos como entidades vivientes e inmortales. En el círculo interior, donde predomina lo Diverso, colocó los círculos planetarios en número de seis cielos móviles portadores de los planetas, que, como dice el Timeo, son entes vivientes e inteligentes.

Plotino construye su sistema a partir del Uno que está más allá de todo ser y de toda limitación y determinación. Como dice su tercera Ennéada, de la que tuvieron conocimiento los falásifa, ese Uno no puede ser ninguno de los entes existentes, sino que es antes que todo lo que existe, y la inalcanzable comprensión de su esencia hace que nada pueda predicarse de él, ni el ser, ni la esencia, ni la vida, porque está más allá y por encima de todo ello. En términos aristotélicos, el Uno de Plotino es Acto puro y su presencia es autopresencia, en la que no existe objeto contemplado ni sujeto que contempla. La absoluta trascendencia del Uno impide calificarlo, y, aunque Plotino nunca le da el nombre de Dios, habla de lo divino como cualidad del Entendimiento, del Alma del mundo y de los astros negando esa atribución al Uno, puesto que este trasciende esa misma calificación, ya sea vista desde el plano ontológico como del inteligible o gnoseológico.

De ese Uno inaccesible procede una especie de emanación, que los traductores árabes tradujeron como faid, en la que se contempla a sí mismo, originando en ese acto el Entendimiento o Inteligencia que carece de la unidad del Uno al que contempla y, a la vez, se contempla a sí misma. En el Entendimiento de Plotino, Nous o Logos, la Inteligencia que es él mismo, la intelección y lo inteligible son una misma cosa, un mismo acto de conocimiento, tal como indica la V Ennéada. Sin embargo, esa inteligibilidad absoluta no alcanza a intuir la esencia de la unidad del Uno en un mismo acto inteligible y, por ello, su actividad se diversifica en múltiples e infinitas ideas que originan el mundo inteligible, el cosmos noetós, que es el mundo de los arquetipos inteligibles de todo lo que existe a modo del mundo de las ideas de Platón.

El Entendimiento ejerce una doble mirada contemplativa: la que dirige al Uno y la que ejerce sobre sí mismo. Esa doble mirada engendra una tercera hipóstasis, que es el Alma universal, un ente intermedio entre el mundo inteligible y el sensible. En ese Alma están todas las razones seminales, spermatikoí de todos los seres, y, por tanto, de ella proceden todas las almas y todas las formas de los seres sensibles produciendo y

gobernando el universo corpóreo. Como dice Plotino en la Ennéada citada, «por ella este mundo es Dios».

De la unión del aspecto inferior del Alma universal con la materia procede el mundo sensible y perceptible, que, al estar animado por una misma Alma, es un ente viviente donde sus partes se armonizan y reflejan el mundo inteligible que tiende a alejarse de la materia, hilé, que es la antítesis del Uno. La presencia de la materia es necesaria en la constitución de los seres, pues el mundo consta de contrarios y estos no podrían existir sin su presencia. Sin embargo, siendo la materia una especie de no-ser y, como principio de privación, una entidad ilusoria carente de luz y de bien, es necesaria para la conformación del mundo, de la misma forma, dice Plotino en su tercera Ennéada, que es necesaria la existencia del mal que portan los humanos en el mundo, «convirtiéndose en ejemplo de la ley y produciendo muchas consecuencias útiles». De esta forma, el ser humano resume en sí todos los componentes universales posibles, desde el más elevado en perfección al más bajo en grado ontológico, del que debe desprenderse para ascender y regresar al Uno primordial escapando de la sombra y la mera apariencia que es su vida en el mundo.

EL SER HUMANO COMO MICROCOSMOS

Con estos antecedentes filosóficos, que asumieron todos los pensadores posteriores integrándolos en un dominio superior como fue el de la fe religiosa emanada de los Textos revelados, los filósofos judíos, cristianos y musulmanes hablaron con profundidad y altas dosis reflexivas del ser humano como microcosmos y como imagen del Creador en Su Creación. Centro de la Creación y de la convergencia de dos mundos, la posición central del ser humano hace de él un universo en pequeño, como manifiesta la Cábala judía en su Sefer Ietsirá o Libro de la Creación. Por medio de una escala de 10 sefirot y de las 22 letras del alfabeto hebreo, de las cuales tres son madres, siete dobles y doce simples, se generan 32 palabras que son principio de la Creación que Iaveh manifiesta en tres componentes: la Escritura, el Número y la Palabra. En la sucesiva y gradual exhalación de Iaveh se producen los tres elementos y las seis direcciones espaciales, seguidas de las pronunciaciones de siete letras dobles que originaron las esferas celestes, y de la posterior exhalación de las doce

letras simples, surgieron los doce signos zodiacales, los doce meses del año y los doce miembros del ser humano. Por ello, en este, se combinan analógicamente todos los grados numéricos y alfabéticos que lo constituyen como microcosmos creado a semejanza del cosmos total del que es compendio. Fuera de las concepciones cabalísticas, Maimónides habló de esta característica fundamental del ser humano entendido como un compuesto de materia y forma, en sentido aristotélico, es decir, de cuerpo y alma desde el punto de vista de su creación por Iaveh.

En el mundo cristiano, son muy abundantes las opiniones acerca del ser humano como microcosmos, siendo Bernardo de Tours, contemporáneo de Ibn Arabi, quien, aproximadamente tres años antes del nacimiento del Maestro, compuso en Tours una obra colosal titulada De Mundi universitate, sive Megacosmus et Microcosmus en la que combina elementos platónicos con los datos procedentes del Génesis. En esta obra, el autor habla con profusión de argumentos de la cualidad central y microcósmica del ser humano de la misma forma en que lo hicieron los componentes de la llamada Escuela de Chartres en la que él se integra.

En la Imago Mundi del ya mencionado Honorio de Autun, el ser humano se concibe como compuesto de una sustancia espiritual y otro material estructurado a partir de siete partes correspondientes a ambos componentes: cuatro corpóreas que se basan en los cuatro elementos y tres espirituales que son las tres potencias del alma, es decir, la memoria, el entendimiento y la voluntad. En el libro citado leemos que Dios creó a todas las almas en un solo acto creativo para después destinarlas a los cuerpos en los que habría de residir y que en Adán, el primer humano creado, residía toda la humanidad y cada humano en particular constituye una participación de ese común origen. Esta idea fue propuesta por el también mencionado Escoto Eriúgena, quien nos dice que todos los humanos participan de la idea común de humanidad, que permanece inmutable y permanente en todos los humanos a pesar del tiempo y las contingencias que los afectan y pueden afectarlos en los tiempos futuros.

Este concepto de humanidad compartido por todos los humanos en tanto que es el que le otorga la cualidad de humano a cada uno de ellos, formula y explicita una de las opciones que formaron parte de la controversia sobre los universales, que fue una de las más importantes de las existentes en la Edad Media cristiana. En dicha controversia se dieron cita las cuestiones fundamentales de la ontología, la lógica, la cosmología y

la teología que aportaron elementos de solución a un interrogante cuyos fundamentos estaban ya en el pensamiento griego: decidir si los conceptos universales y necesarios formulados por el entendimiento humano tienen realidad de hecho o si, por el contrario, son meras formulaciones en tanto que conceptos expresados en nombres. Como hemos visto, tanto Eriúgena como otros pensadores posteriores a él participan de un realismo patente al considerar el universal humanidad como un ente real al modo de las ideas platónicas.

La reflexión de Ibn Arabi es parte fundamental de este horizonte intelectual y espiritual, y aparentemente se acerca en gran medida a ese realismo ontológico. En El intérprete de los deseos, nos dice que el ser humano posee correspondencias con cada elemento del universo y que cada una de ellas está en relación con las cualidades humanas en sus aspectos más aparentes y perceptibles. Así, nos dice, el estado, el instante y la audición se atribuyen al individuo humano en razón de correspondencias que no son propias de los demás seres creados, pues solamente el ser humano posee afinidades que les otorga su propia esencia creada.

Como todos los pensadores medievales orientales y occidentales, el Maestro considera al ser humano como imagen del Creador y como microcosmos, si bien accede a esta consideración desde diversos puntos de vista, siendo uno de ellos el que contempla al ser humano como prototipo y paradigma de la humanidad. Desde esta perspectiva, el humano creado es perfecto, o, en su terminología, el humano perfecto, como tal, es paradigma universal del cosmos en su calidad de microcosmos, el ente que reúne en sí todas las características del universo. La universalidad del ser humano que fundamenta su caracterización de humano perfecto procede del momento primordial de la Voluntad del Absoluto cuando quiso ver-Se reflejado en un ser que fuera compendio de todos Sus Nombres.

Ese Deseo primordial surgió, no del Absoluto en Sí mismo, sino de la necesidad esencial de Sus Nombres por verse dotados de existencia concreta en el universo y en el ser humano. Como dice Ibn Arabi en Los Engarces de la Sabiduría, lo Absoluto deseó ver las realidades de los Nombres divinos. Esa Visión no es, pues, la del Absoluto como tal, sino una visión particularizada y relativa a los diferentes entes en los que se mira, y es, por tanto, una Visión que da lugar a una existencia relativa, como si se tratase de un espejo múltiple en el que se refleja la Unidad que otorga existencia a los seres que en él se observan.

La presencia del ser humano, o, mejor dijo, su participación en la naturaleza de Humano, en el Orden creado nos la explica el Maestro en el capítulo sobre Adán de Los Engarces de la Sabiduría:

«El Uno Verdadero deseó ver la actualización de Sus innumerables Nombres, o si se quiere decir así, ver Su propia determinación, en un universo que los integrase a todos, conteniendo la suma de los mismos, invistiéndolo de existencia y mostrándose de este modo a Sí mismo Su propio secreto»[115].

Esa Revelación de Sí a Sí mismo de Al-lah en el humano creado, se produce en la forma concreta que le otorga el lugar/espejo donde Se mira. Antes de la creación del ser humano como Humano, Al-lah ya había creado todo el cosmos en una forma de existencia parecida a la de un universo un tanto oscuro e indefinido, con una forma de la que estuviera ausente un alma o, por poner un ejemplo, como un espejo sin lustre, en palabras de Ibn Arabi. La realidad de la humanidad especificada en la creación de Adán vino a dar el lustre que ese espejo precisaba, y es el discípulo del Maestro, el ya mencionado al-Qaxaní, quien nos aclara este extremo:

«Antes de ser creado el Humano o microcosmos, ya existía el Macrocosmos gracias al requisito de los Nombres divinos, ya que es de la naturaleza de cada Nombre el requerir individualmente la realización de su contenido, es decir, la Esencia acompañada por un Atributo, o una existencia particularizada por un Atributo, mientras otro Nombre pide una existencia particularizada por otro Atributo. Sin embargo, ni un solo Nombre requiere una existencia que pueda unificar todos los Atributos juntos, ya que ningún Nombre posee una unidad esencial que abarque todos los Atributos. De este modo, el Universo no posee la propiedad de ser un lugar comprensivo para manifestar todos los aspectos de la existencia de su unidad»[116].

La unidad comprensiva requerida solamente podrá verse realizada en el Ser Humano, que, como microcosmos, contiene todos los atributos del universo, que son, a su vez, reflejo de los Atributos divinos. En el Uqlat al-Mustaufid citado, Ibn Arabi nos da una explicación que contribuye a lo por él expuesto en Los Engarces de la Sabiduría:

«Ciertamente, Al-lah se conocía a Sí mismo y conocía el mundo, por ello lo hizo emerger con forma. Creó al ser humano como una sublime síntesis en la que se unieron las esencias inteligibles del Macrocosmos, como una copia que comprendía lo que hay en el Universo y los Nombres que están en la Presencia divina»[117].

En la segunda azora del Corán podemos leer el carácter de jalífa o de representante de Al-lah en el mundo, y en la primera aleya de su azora IV leemos la concreción de la universalidad inherente a ese primer creado: «¡Hombres! Temed a vuestro Señor Que os creó de una sola persona de la que creó a su cónyuge y de los que diseminó un gran número de hombres y de mujeres». Una tradición o hadiz del Profeta dice que Al-lah creó a Adán en Su propia forma, es decir, como un prototipo que contiene todas las calificaciones o atribuciones de la Creación entera. Esa naturaleza es la que se aplica a la idea de humano perfecto o humano universal, al-Insán al-Kámil en árabe, que tendrá su concreción en el ser humano individual de entre cuyo conjunto puede surgir alguno que especifique de forma más patente ese origen primordial. Ese sería el caso de quienes han llegado a la Unión, de los profetas y de los Polos y sus sustitutos ya mencionados. A este respecto, dice Ibn Arabi en su Uqla que algunos iniciados en la Vía le preguntaron al Profeta sobre el número de abdal existentes. El Profeta les respondió diciendo que eran «cuarenta almas» y, al inquirir los que preguntaban por qué había dicho «almas» y no «hombres», Muhammad les contestó diciendo que dijo «almas» porque entre ellos podía haber mujeres que también podrían ser seres humanos con grado de perfección eminente.

Es a ese humano universal, particularizado en el Profeta, a quien se refieren los calificativos que él posee, tales como Glorificado, que en árabe es Muhammad, Siervo y Enviado, así como el de Iletrado, no porque no supiera leer o escribir, sino en su calidad de Receptor de la Revelación de forma directa e inmediata, sin la mediación de signo escrito alguno. La existencia del Profeta es, pues, un don divino que está en relación con su eminente carácter de mediador entre lo Absoluto del Creador y lo relativo del mundo creado y, además, en su calidad de humano, insán en árabe, es miembro privilegiado de la naturaleza propia del hombre universal.

Ibn Arabi sigue aclarándonos esta simple pero a la vez compleja noción en su Uqla diciéndonos que con el término insán, hombre, no se

refiere al ser humano en tanto que animal, sino como humano representante de Al-lah o califa de Él, englobando en esa atribución y a su constitución como «humano perfecto», tanto al hombre como a la mujer, puesto que la humanidad, insana en árabe, abarca tanto al varón como a la mujer, a la masculinidad y a la feminidad. Ambos conceptos, dice el Maestro, son accidentes y no son esenciales a la condición humana, pero que, sin embargo, son accidentes necesarios en lo tocante a la reproducción.

En la aleya 228 de la segunda azora del Corán, se alude a la primacía que el varón tiene sobre la mujer: «Los hombres están un grado por encima de ellas». Esta aleya que justifica, según comentaristas del Texto revelado, la obediencia que la mujer debe al hombre y que ha generado gran polémica en Occidente, es aclarada por Ibn Arabi:

«Por otra parte, también se dice en las Escrituras que los hombres poseen un grado superior al de las mujeres. Ese grado primordial es en el que Eva se encontraba con respecto a Adán. Este tenía, con respecto a ella, un grado en el otorgamiento de la existencia, igual que el Entendimiento con el Alma y el Cálamo Supremo con la Tabla Guardada y por ello la mujer es receptiva con respecto a la acción del hombre desde su origen y por ello existe este grado»[118].

La formación de Adán, que particularizó la virtualidad del humano, tuvo lugar de la siguiente manera:

«El Verdadero tomó un puñado de tierra de un lugar que los ángeles desconocían y Aquel que no tiene semejante ni cualidad fermentó la arcilla entre Sus manos sin que ellos lo advirtieran[119] y la modeló haciendo de ella un lugar de unión de los opuestos y le dio preeminencia sobre los demás seres (hijos) de la Creación por medio de un movimiento rectilíneo. Le dio fuerza a esta estructura por medio del movimiento descendente y horizontal (…) otorgando la existencia al ser humano que fue creado por Al-lah con la mejor y más bella forma (…) como copia perfecta del Universo que reúne en sí todas las formas (…) y lo originó como un istmo, barzaj, que une los dos extremos y las dos relaciones sutiles»[120].

En el Libro del Alif que vengo citando a partir de mi traducción del mismo, Ibn Arabi recurre a la simbología numérica para destacar la

primacía del humano creado diciendo que el primero de los números impares es el 3, atribuible al ser humano, cuya cualidad propia y su lugar privilegiado en la Creación se acreditan en tanto que proceden del 2, que es el símbolo de la correspondencia del cuerpo con el espíritu universal que se manifiesta en el alma. De esa unión surge el 3 como número impar y no divisible por 2 y lo hace único en su especie.

Esa Cualidad de ser único en su especie, dice el Maestro, solamente se manifiesta en dos receptáculos o sujetos de inhesión: Adán y Jesús. Este vino a ser para María, su madre, como el espíritu de Adán para Adán que solamente se manifestó como cuerpo por su presencia en el mundo corpóreo y, por ello, es el más cercano a la corporeidad que a la cualidad de ser cuerpo. En el caso del cuerpo de Jesús, la cualidad de ser único en su especie es más espiritual y por ello se le llama espíritu, mientras que a Adán se le llama Adán a causa de la piel oscura[121], «pues fue sacado de la superficie de la tierra donde no hay rastro de la brillantez del fuego. Por ello dijo el Altísimo: «Lo creo de la tierra (III, 59)»[122].

Eva, dice el Maestro en su libro citado, también participa de la Cualidad propia de la Unidad divina, porque «el individual no conoce realmente hasta que despierta del sueño y ella fue creada perfecta según la imagen propia de esa Cualidad a partir de un ser durmiente, Adán». Adán y Eva simbolizan y representan, en su manifestación de existentes, la Duplicidad del Uno sin división alguna posible, siendo Adán una individualidad y Eva una unidad en aquella individualidad, como «una unidad incorporada a ella» resultando de ello que

«(…) la potencia de la mujer a causa de la Cualidad propia de la Unidad que ella posee es más fuerte que la potencia de la Cualidad propia de ser Único en su especie como es Adán. Por ello, la mujer es más fuerte que el hombre en proteger el amor y, por lo mismo, está más pronta a dar el consentimiento y tiene una condición innata más pura que él, a causa de la Cualidad propia de la Unidad divina de la que también participa»[123].

El ser humano creado, mujer y hombre, posee además la condición más elevada entre los seres creados dotados de vida, pues, como dice el Maestro en su Uqla citada, se le otorgó el dominio del lenguaje y de la palabra desde el momento en que conoció los Nombres en sus especificaciones concretas gracias a la enseñaza de los mismos por parte de

Al-lah, como dice el Corán: «Enseñó a Adán los nombres de todos los seres» (II, 31). Cuando se manifestaron los seres engendrados, en la secuencia del proceso creativo, en sus formas densas y sutiles, obtuvieron la existencia los minerales, las plantas y los animales, apareciendo después de este ciclo de manifestación el ser humano procedente de la Intimidad divina y dotado del poder de articulación de los fonemas en forma de palabras, es decir, como nátiq, el dotado de palabra y, por ello, de razón.

Esa palabra humana, que evidencia en su articulación fonética un fondo racional gracias al cual es capaz de emitir palabras con sentido, es la condición que el Creador impuso al ser humano creado para proclamar las bondades de Su Creación y leer los Signos de la misma en el seno del proceso creador continuo del Absoluto, que se actualiza y renueva constantemente en sus manifestaciones creadas.

LA CREACIÓN CONTINUAMENTE RENOVADA

Los arquetipos o esencias inmutables de la Creación que permanecen en el Absoluto toman de Él la existencia bajo sus modalidades relativas, y, siendo su origen infinito, estas modalidades varían y se modifican continuamente en la realidad creada. T. Burckhardt compara esta circunstancia con el lecho de un río por el que fluyen las aguas sin interrupción o con un prisma incoloro que diversifica la luz del Ser en múltiples rayos de diversos colores, de forma que la coloración de esos rayos depende de la naturaleza esencial de la luz y de la naturaleza del prisma que la diversifica. La Cualidad propia de la Unidad divina contiene y abarca todas las modalidades posibles de forma simultánea y eterna, siendo, en este caso, el Prototipo Supremo, Al-Mathal al-a´là, del que habla el Corán refiriéndose a Al-lah. En el mundo creado, esas formas inmutables se manifiestan de forma sucesiva y repetida, y, desde este punto de vista relativo, pudiera parecer, y de hecho así sucede, que las variantes sucesivas de los seres en el orden creado den la impresión de que se están creando cada vez.

Dice H. Corbin que la Creación es el movimiento preeterno y continuo por medio del que el Ser se manifiesta en cada instante bajo una apariencia renovada y que por ello los seres creados se nos muestran, y nosotros con ellos, bajo formas diversificadas, sucesivas y evanescentes cuya

subsistencia radica y se fundamenta en el Ser que se manifiesta en ellas y para ellas[124]. El ser humano, inmerso en esa creación renovada de continuo, no alcanza a percibir el paso de un instante anterior a otro posterior, pues de forma simultánea a una desaparición, surge una nueva creación, o, en los términos en los que hablábamos páginas atrás en referencia al Suspiro o Hálito del Compasivo, en cada instante en el que este se produce, el ente deja de ser y, al mismo tiempo, es de nuevo. No hay, pues, un intervalo entre lo anterior y lo posterior, pues el instante mismo de la desaparición es el instante mismo de la aparición y, como sucede con el agua del río, esa efusión del ser, que no es otra que el Suspiro o Hálito, se propaga en los seres como el agua que se renueva incesantemente.

La continua actividad de los Nombres divinos requiere la plasmación de su continua e incesante presencia, permaneciendo intacta la identidad de su Esencia, de la misma forma que la aniquilación del ser del sufí en Al-lah, el estado de faná, ya mencionado, no implica la aniquilación de sus atributos personales, sino que es la condición que posibilita su estado de baqá, permanencia en el Ser divino. En el universo creado, se manifiesta una sucesión encadenada de teofanías sin que exista una causalidad entre unas y otras, pues no hay intervalo posible entre su ser anterior y el posterior

Esta visión de la Creación como un proceso inacabable de creación renovada a cada instante, a la que Ibn Arabi alude en Los Engarces de la Sabiduría diciendo que en cada Aliento del Creador el mundo se transforma en una nueva Creación, fue ya objeto de reflexiones por parte de los pensadores musulmanes, si bien, dice el Maestro, no acertaron a discernir la razón de esa creación continua que los confundía:

«Solamente los axaaríes lo reconocen en algunas criaturas, como son las propiedades accidentales y también los hisbaníes que lo hacen en la totalidad del mundo. Todos los especuladores los acusan de ignorantes, pero ambos grupos se equivocan: en cuanto a la hisbanía, que no han hallado, a pesar de su afirmación del cambio en el mundo en su conjunto, la unicidad de la determinación de la sustancia que es receptiva de la imagen, que no puede existir y ser inteligible sino por y con ella. Si hubieses sostenido la enseñanza de la unicidad, hubiesen alcanzado la verificación de la razón. En cuanto a los axaaríes, no han sabido que el total del mundo es un conjunto de propiedades accidentales, por lo que cambia a cada tiempo, pero lo

accidental (en nuestra opinión) no dura dos tiempos. Y ello aparece manifiestamente en la definición de las cosas: cuando ellos definen algo se les evidencia que se trata de aspectos accidentales y que esos accidentes mencionados en su definición son la determinación de esa sustancia y su realidad, establecida por sí misma. En tanto es un accidente, no se sustenta sobre sí mismo, y se deduce del total que no se sustenta a sí mismo quien lo sustente desde sí, como la ubicación en la definición de la sustancia, establecida por sí misma y receptiva ante las propiedades accidentales (…). Así los axaaríes no perciben su situación y están así confundidos ante toda la renovación de lo creado. En lo que hace a las gentes de conciencia, ven a Al-lah reflejado en cada aliento, sin repetirse en ninguna teofanía, tachal.li, y ven también que de toda proyección se deriva una nueva Creación como otra desaparece. Su desaparición es la extinción en el momento de la manifestación refleja, y su subsistencia está en el resultado del siguiente Tachal.lí».[125]

Este extenso párrafo de la obra de Ibn Arabi deja claras su opinión y su creencia en la constante renovación de la Creación y, a la vez, manifiesta su conocimiento de la controversia filosófica en torno a ella dando cuenta, en su rechazo a representantes de la misma, de su conocimiento de la terminología filosófica mediante la cual se expresa su opinión y la de sus oponentes. Dicho léxico filosófico se centra en dos conceptos, el de sustancia y accidentes, cuyo origen está en Aristóteles, que, en su momento, fue traducido al árabe, como sabemos, vertiendo sustancia en chauhar y accidente en arad.

El concepto de sustancia, hipokeimenon, sub-stare en latín, deriva de las primeras especulaciones acerca del elemento permanente que subsiste en los entes a pesar de sus cambios y mutaciones. Ese sustrato permanente es la ousía, que es inmutable, frente a los accidentes que la determinan y le otorgan apariencia variable y diversa. Cada ente concreto, según Aristóteles, es una sustancia y por tanto está dotado de una forma sustancial propia: «Aquello que antes que todo es ser y no un determinado ser, sino ser sin más, eso será la sustancia», dice el estagirita en su Metafísica, que nos remite, en esa afirmación, al concepto de esencia. Este concepto aristotélico de sustancia implica que, desde el punto de vista lógico, sea el último sujeto de atribución, es decir, que a ella se pueden referir todos los predicados pero que ella no se predica de ningún otro sujeto. Por tanto, estamos en el

horizonte de los conceptos universales y abstractos que, desde su nivel lógico, desciende o se contempla también desde el ontológico, es decir, del ente concreto y particular. Así, cuando decimos «Elena es alta», Elena es el ser concreto y sustancial que no puede predicarse de ningún otro ser. Es ella misma y su esencia sustancial la constituye como ente particular. Sin embargo, el ser alta o baja es un predicado que se añade a esa sustancia y, como tal, es un accidente de la misma.

Los accidentes son modificaciones relativas mediante las cuales definimos la presencia sustancial inmutable de la sustancia que solo se puede predicar de sí misma. Por ello, los accidentes no tienen entidad propia, sino que la tienen en tanto que afectan a la sustancia «desde fuera» de ella en la que, evidentemente, se apoyan. Las disquisiciones de Aristóteles sobre esta cuestión son muy detalladas y no podemos extendernos aquí sobre ellas sino en lo que afecta al buen entendimiento de los conceptos que están utilizando Ibn Arabi y los filósofos que hablan de la Creación continua como un cambio sustancial o accidental y en este planteamiento es donde hay que aclarar más el estado de la cuestión.

Es evidente que el universo creado es un ente en continuo cambio y transformación, y esta es una constatación inmediata que podemos realizar sin acudir a profundas reflexiones porque los seres humanos tienen una percepción constante de su propio cambio o movimiento. Cuando una persona se traslada de un lugar a otro, cuando sana de una enfermedad o cuando pasa de la niñez a la madurez, esa persona mantiene su identidad sustancial y su esencia como sustancia no ha cambiado, puesto que se reconoce como sí misma en todo el proceso de sus múltiples y variados cambios a lo largo de su vida. Sin embargo, tampoco cabe duda de que, en esa multitud de cambios, la realidad sustancial de ese ser se ha visto modificada de diversas formas que han afectado a su realidad sustancial sin modificarla en su esencia propiamente dicha. Esas modificaciones que han afectado a la sustancia son las modificaciones accidentales, contingentes y relativas, y, por ello, podemos afirmar que la realidad sustancial inmutable del ser humano y de todos los seres conlleva una determinabilidad accidental que el cambio y la transformación van manifestándolo como ser único y, a la vez, cambiante.

Podría extrapolarse esta explicación haciéndola extensiva a los dominios de la Creación como manifestación de los Nombres divinos en el dominio de lo accidental asequible al entendimiento humano, pero me temo

que esa extrapolación contiene riesgos de error si abusamos de la analogía y eso es, precisamente, lo que Ibn Arabi parece reprochar a los axaaríes y hisbaníes por él mencionados, aunque aquí solo nos vamos a referir a los primeros, que son quienes parecen aportar más contenido filosófico.

Como dijimos en páginas introductorias de este libro, los axaaríes son los pensadores que derivan su especulación filosófica de la expuesta por al-Axaari, también mencionado, constituyéndose en una tendencia filosófica a mediados del siglo X que influyó decisivamente en la teología islámica llegando a identificarse lo axaarí con lo sunní hasta, por lo menos, el siglo XIX en el mundo musulmán. A medio camino entre el literalismo teológico de cuño hanbalí y el excesivo racionalismo propuesto por los mutazilíes, el axxarismo era la vía media que venía a satisfacer no solo la conciencia especulativa de los pensadores que se consideraban lejos de su pertenencia a una de aquellas dos corrientes, sino que daba la razón a lo expuesto en el Corán cuando Al-lah afirma que la comunidad de los creyentes sigue la vía media de la creencia.

Para fundamentar su reflexión sobre la Creación lejos de las raíces neoplatónicas sobre las cuales especularon los falásifa y de las tesis literalistas casi antropomórficas de los teólogos hanbalíes, los axaaríes acudieron al atomismo filosófico plasmado por los pensadores griegos Leucipo (m. hacia 430 a. C.) y, sobre todo, Demócrito (m. hacia 420 a. C.), cuyos textos, posiblemente, también se tradujeron al árabe en Bagdad, posibilidad que, en cualquier caso, queda asegurada porque Aristóteles nos da cuenta de su teoría, que, en la historia de la filosofía, se conoce como «atomismo». Precedente remoto de las teorías físicas modernas, el atomismo de Demócrito pretendía dar respuesta al problema que representaba en su momento la conciliación entre la idea de la unidad del ser, concepto heredado de Parménides, y la pluralidad de los entes existentes. Para ello, el filósofo de Abdera imagina un principio material, el Ser, compacto e indistinto. Junto a él, sitúa el Vacío o no-ser y el Movimiento eterno. Este impulsó al Vacío hacia la interioridad del Ser disgregándolo en partículas indivisibles, los átomos, inalterables e indestructibles. Los átomos se mezclan entre sí originando infinitos mundos y cuerpos que están formados por la agregación de átomos que, al separarse, aniquilan el cuerpo. El movimiento de los átomos se rige por una ley inexorable y necesaria que manifiesta en el alma que es también material.

Los axaaríes adoptaron esta teoría en los límites que les permitían los datos de la fe y la aplicaron a la Potencia divina manifestada en la Creación utilizando en su reflexión los conceptos de sustancia y accidente procedentes de Aristóteles. Partiendo de la tesis de la indivisibilidad de la materia, dada la imposibilidad de división de los átomos que la componen, es preciso acudir a un principio que otorgue a esa materia su determinación y carácter propio, y ese principio no puede ser otro que el Creador, que es el Único capaz de otorgar cohesión y duración a un universo en continua transformación dada su estructura atómica en permanente cambio.

El conglomerado de átomos, con sus diversas formas, tamaños y otras cualidades, tal como los describió Demócrito, evidencian en su constitución como cuerpos una serie de cualidades que les son propias, siendo estas los accidentes que afectan a la sustancia atómica subyacente. Átomos y cuerpos, en su constante transformación y cambio responden, según los axaaríes, a una continua Creación divina que, en cada instante, produce efectos que, en las cosas creadas, no tienen causa alguna que los preceda, pues, en última instancia, son cambios accidentales en los que no existe causa eficiente que los origine. En realidad, esa ausencia de causa proviene del desconocimiento que proclama la ontología axaarí relativo al no conocimiento que poseemos de la entidad sustancial de los átomos. Estos, siendo incognoscibles, solo pueden manifestar los accidentes externos que ellos producen, tales como el lugar, el tiempo o la velocidad, apareciendo y desapareciendo de instante en instante sin aparente causalidad entre su situación anterior y posterior.

Para Ibn Arabi, los accidentes que aparecen y desaparecen de instante en instante son las manifestaciones inmutables de una Realidad eterna que los axaaríes parecen desconocer y que, según al-Qaxaní, les lleva a definir al ser humano como un conjunto de accidentes transitorios contradiciéndose cuando dicen que ese mismo ser humano es una sustancia que permanece estable. Por el contrario, las gentes de la Revelación, aquellos a quienes les ha sido dado el desvelamiento parcial de esa Realidad subyacente, dice Ibn Arabi, son capaces de ver a Al-lah en tanto que Se manifiesta en cada una de Sus Exhalaciones, siendo cada una de ellas una nueva creación que aniquila lo anteriormente existente dando lugar a una nueva. En ese tránsito sin fisuras temporales reside, para él, la subsistencia del mismo entre recreado, afirmación que está muy cerca de lo que dijo Aristóteles de la sustancia: es lo que no es afirmado del sujeto ni en un sujeto. Siendo

siempre la misma, la sustancia puede recibir distintos accidentes en momentos y lugares distintos, y así un accidente de color como rojo o verde no puede ser los dos a la vez, y una sustancia puede ser verde primero y roja después, y, al no tener contrario, una sustancia no es ni más ni menos de lo que es por sí misma. Más adelante veremos de nuevo la presencia de Aristóteles en parte de las ideas de Ibn Arabi.

Es curioso observar cómo la cuestión de la creación continua, que algunos pensadores musulmanes creen atestiguada por la aleya del Corán: «(Al-lah) está cada día en un asunto» (LV, 29), o por la que dice: «Al-lah inicia la Creación y luego la repite» (XXX, 11), que tanta resonancia alcanza en el pensamiento espiritual del Maestro Sublime, llega a ser un tema que mereció la reflexión de algunos filósofos modernos como es el caso de Henri Bergson (m. 1941). En su Evolución Creadora, el pensador francés nos habla de la imposibilidad de comprender la duración del universo si nos atenemos a un fundamento puramente mecanicista del mismo. La duración o permanencia y subsistencia del mundo, imaginada como un élan vital, se debe en el fondo a una creación imprevisible y continuada de nuevas formas en el universo, dando lugar a un fenómeno arborescente en el que el ser humano ocupa un lugar privilegiado. Como memoria viva del universo, en la que resurge la idea del humano como microcosmos, Bergson nos dice que el ser humano puede actualizar todas las potencialidades que el mundo contiene por medio de una incesante y renovada actividad creativa que es propia de quien accede al dominio del arte y de la mística. No olvidemos que este vitalismo fue fuente inspiradora de parte no desdeñable del pensamiento de Muhammad Iqbal (m. 1938) en su obra destinada a la revivificación del pensamiento religioso musulmán, como expuse en uno de mis artículos[126].

LA CREACIÓN COMO UN SUEÑO

La continua renovación de la Creación en cada instante es, no lo olvidemos, el producto de la Espiración divina que Ibn Arabi identifica con la naturaleza universal, y la misma se refleja en el alma humana, que, en su permanente secuencia de reflejos, pierde su identidad como yo, convirtiéndose en un recuerdo del Sí divino, Al-huía. Como indica T. Burckhardt, lo que ilumina y conoce la huida incesante de esas

transformaciones y que los relaciona con su arquetipo no es la conciencia individual, sino el Entendimiento puro y trascendente.

De esa circunstancia da cuenta el ya citado hadiz que dice que todos los seres humanos están dormidos mientras están en el mundo y, cuando mueren, despiertan habida cuenta de que esa muerte puede interpretarse como el hecho real de la desaparición física y, también, con el desapego definitivo del mundo en la búsqueda de la perfección espiritual. Esa dormición real o simbólica otorga al existente la constatación de estar en un mundo evanescente que no es el mundo Real del que es reflejo y cuya vida no es la Vida de la que procede.

Como sabemos, fue Platón quien primero ofreció una visión entre mística y filosófica de la inconsistencia del mundo en el que estamos. Su parábola, que conocemos como el «mito de la caverna», expuesta en su República, nos habla de unos seres humanos encadenados en el fondo de una caverna teniendo tras ellos una claridad luminosa que les hace ver sus sombras reflejadas en la pared del fondo de esa cueva. Su permanencia en ese estado desde su nacimiento, sin posibilidad de volver la vista atrás, hace que las sombras que ven en el muro sean para ellos la única realidad a la que pueden acceder. Fuera y detrás de ellos está, sin embargo, la verdadera Realidad, que es la Luz y el Bien, a la que solamente pueden contemplar librándose de sus permanentes ataduras. De esa parábola, Platón extrae variadas consecuencias filosóficas, siendo la más importante de ellas la que certifica la existencia de una Realidad, la de la ideas, y una copia de la misma que es el mundo constituido por sus reflejos o sombras. A veces se ha dicho que el filósofo propone dos mundos, el real y el ficticio, cuando lo que nos dice es que solamente hay un mundo, el Real de las ideas, del que nosotros y todo nuestro mundo es una copia.

Einstein dijo que la imaginación es más importante que el conocimiento, y la teoría física por él elaborada junto con la emanada de la teoría cuántica dio alas a la posibilidad de entender un mundo que se nos presenta como sólido e inmutable, ubicado en los parámetros de la física de Newton, desde las perspectivas de lo más grande de esa solidez y de lo más pequeño de la misma. No podemos hablar extensamente de los horizontes cognoscitivos que nos abren las teorías físicas desde comienzos del siglo XX en su relación con la irrealidad del mundo que conocemos, que, según las mismas, es más energía que solidez, y dirigimos brevemente la mirada a un dominio especulativo, elaborado hace milenios, en el que la vida y el

mundo se consideran como ilusorios según las visiones que de ambos dominios se proclamaron en la India y que se plasmaron en los Vedas. Como es sabido, estos son el conjunto de los cuatro textos más antiguos de la literatura india y fueron la base de su religión, la védica, previa a la manifestación religiosa propiamente hindú, siendo el Rig Veda el más importante y fundamental de ellos, y en él leemos que la vida que conocemos es ilusoria, maya, si bien su Fuente real está en la Personalidad de la Mente suprema.

Vivekananda, iniciado notable en la filosofía védica, dijo en Occidente, hace casi cien años, que todo es maya y que su carácter ilusorio nos atrapa impidiéndonos ver que Aquel que es la Realidad no está fuera, sino dentro de cada uno de nosotros y es a él a quien debemos dirigirnos para escapar de esas ataduras. Desde un punto muy cercano al que nos ofrece el Maestro Sublime, el hinduismo posterior a la etapa védica manifiesta una proliferación ingente de dioses y diosas en la esencia de las cuales, sea cual sea su número, late una misma identidad, pues todas son manifestaciones de la misma y única Realidad divina y reflejan los múltiples aspectos del Infinito, que, en la terminología hindú, es Brahman. El conocimiento del mismo, recordemos que Veda significa «conocer», es el fundamento de la liberación de todas las ataduras del sueño y de lo irreal del mundo.

Ibn Arabi, en sus Engarces de la Sabiduría, nos ofrece una amplia y detallada exposición del fundamento de la irrealidad del mundo creado, que, a mi juicio, supera y trasciende todas las especulaciones anteriores, aunque mantiene una notable relación con ellas. Dice el Maestro que Algacel opinaba, equivocándose, que Al-lah es cognoscible sin necesidad de mirar al mundo, siendo así que la verdad está en el hadiz del Profeta que, como citamos en su lugar, dice que solamente quien se conoce a sí mismo, conoce a Su Señor que es la Verdad y la Realidad última que fundamenta la realidad ilusoria.

En el mismo libro, el Maestro habla de que la existencia corresponde al Verdadero y no al ser humano al que compete, en todo caso, la comprensión de la norma que lo lleva a Él: «No alabas sino a ti mismo ni censuras sino a ti mismo. Queda entonces para el Verdadero la alabanza del desbordamiento de la existencia porque esa le corresponde a Él y no a ti»[127]. Como ejemplo de la inconsistencia del mundo, Ibn Arabi dice en el mismo libro citado que aquello a lo que llamamos «mundo» está en relación

al Realmente Verdadero, como lo está la sombra en relación al objeto que la produce y que, desde este punto de vista, ese mundo es la sombra de Al-lah. Esa sombra manifiesta al ser del mundo como irreal gracias a la permanencia de la Luz, que también es uno de los Nombres divinos:

«¿No ves cómo es natural en las sombras tender en su color a la negrura como haciendo referencia a su ambigüedad? (…) Del mismo modo ocurre con las determinaciones en lo sensible de todos los posibles: no son luminosas porque pertenecen a la no existencia y, aunque se las afirme, no se las describe por la existencia que es Luz (…). Y no se sabe del mundo más que lo que se conoce de la sombra y se ignora del Verdadero en la medida de lo que se ignora del ser que proyecta su sombra»[128].

La sombra, zill en árabe, aparece mencionada dos veces en el Corán como símbolo de lo ilusorio de lo creado que se inclina ante Al-lah: «Ante Al-lah se posternan mañana y tarde lo que está en los cielos y en la tierra, de grado o por fuerza, así como sus sombras» (XIII, 15)[129]. Ibn Arabi afirma en su mencionada obra que las sombras no tienen actualización cuando falta la luz, de la misma forma en que esa Luz es la productora de la sombra esencial del mundo que no existiría sin la Luz primordial que le da existencia. El regreso a Al-lah supone la recuperación por Él del mundo y su sombra que desde Él aparece y a Él regresa, pues «la sombra es Él y no otra cosa».

Sobre esta cuestión también podemos volver a mencionar a Escoto Eriúgena, del que puedo intuir que tuvo conocimiento del Corán, como expondré en un trabajo en preparación, y que a partir de dicho conocimiento pudo hablar de la «sombra» en su ya citado Periphyseon en el contexto de la fe cristiana. En el libro Escoto se refiere a la disolución de los cuerpos en lo incorpóreo de la misma forma que la sombra se disuelve en sus causas, es decir, en la luz y el cuerpo, entendiendo que esa disolución es un regreso a su origen y, por ello, no hay que admirarse de «que los cuerpos sean creados por causas no corporales y que se disuelvan otra vez en ellas, cuando las mismas causas creadas proceden de una única e idéntica, creadora de todas las cosas, pues de la Forma de todo, a saber, la Unigénita Palabra del Padre, toda forma ha sido creada»[130].

En semejante deducción, Ibn Arabi en sus Engarces de la Sabiduría, nos dice que la Ipseidad del Verdadero es Su Existencia, y, en cuanto a la

«multiplicidad y diferencia de las imágenes en esa Existencia del Verdadero, es la determinación de las actualizaciones de Sus posibilidades (…). Desde la Unicidad de Su mismo Ser Sombra, Él es el Verdadero, pues Él es siempre Uno y Único, y, en la multiplicidad de las imágenes, Él lo es Todo»[131].

El hadiz profético mencionado nos indica que lo que el ser humano percibe en este mundo es como un sueño del que sueña y, en este caso, ese sueño invita a una interpretación de las imágenes que ha visto en el mismo, tal como hizo José de sus sueños, interpretándolos para el faraón egipcio. Por ello, dice Ibn Arabi, lo que hay detrás del velo del sueño es la Realidad o la Verdad, que es Nombre divino, Al-Haqq, y, por consiguiente, aunque la realidad común es un sueño, no es del todo una forma ilusoria, sino que constituye una forma determinada de Su manifestación. De ello deduce que, si bien el mundo de los seres y sus transformaciones son algo imaginario, es la Realidad en sí misma bajo la apariencia de un sueño.

De no ser así, quedarían invalidados los sueños y las visiones que ellos tienen los profetas, entre ellos José, cuya naturaleza es totalmente simbólica y deben leerse como signos que se manifiestan en un «sueño dentro de un sueño», situación a la que aludió al-Kindi en una de sus Epístolas desde otro punto de vista, pero con parecida intención.

Dice el primero de los falásifa que el sueño del durmiente, sin soñar, es un estado en el que abandona el empleo de sus sentidos corporales de forma natural y, si sueña sueños en ese acto de dormición, se genera en él una facultad, que es la imaginación. La misma puede ser capaz de representar las cosas materiales de forma inmaterial, por lo que los griegos, dice al-Kindí, la llamaron phantasía. La diferencia entre los sentidos y la imaginación, dice el filósofo, es que los primeros nos hacen percibir lo sensible con materia y la segunda nos ofrece imágenes sin materia y, además, esa imaginación produce sus efectos tanto en el estado de vigilia como en el de sueño, si bien su acción es más eficaz cuando lo hace en el estado de sueño: «La facultad imaginativa, que es una facultad del alma, al hacer uso de las formas sin materia, percibe las cosas con mayor perfección que la que perciben los sentidos con materia y tiene una mayor capacidad que estos en tanto que puede combinar esas formas llegando a poder imaginar cosas futuras»[132].

Ibn Arabi participa de los mismos postulados expuestos por al-Kindí, quien, a su vez, se basa en lo dicho por Aristóteles, aunque sitúa su

explicación en la dimensión propia de su idea particular sobre el sueño y su relación con la facultad imaginativa cuando habla de los sueños de José en Egipto. Así, nos dice que lo que este vio en sus sueños era en gran medida algo sensible, pues la función de la imaginación es la de producir cosas sensibles, y el aserto profético de que los profetas viven un sueño dentro de un sueño contiene un matiz subyacente que impone algunas diferencias. De ellas da cuenta al-Qaxani cuando escribe, comentando el texto de Ibn Arabi al respecto, que la diferencia entre el dicho profético y los sueños de José consiste en que este consideraba las formas sensibles que hay en el mundo como «realidad», siendo así que «todas las formas existentes en la imaginación son también sensibles sin excepción. Cada cosa que existe en la imaginación es una forma sensible, aunque no sea percibida por los sentidos»[133].

En el caso del Profeta, percibía su situación personal y con ella la de los demás profetas, como una vivencia de formas imaginarias en las cosas del mundo y por ello, el Maestro nos dice que toda la existencia es imaginación dentro de una imaginación y «la Existencia Verdadera es Allah, en Su especificidad y en Su actualización, y no en tanto a Sus Nombres, ya que Sus Nombres tienen dos aplicaciones: una de ellas es su determinación, que es la Identidad por ellos nombrada, y otra, su significado, por el que cada Nombre se diferencia de los demás»[134].

EL FINAL DE LA ILUSIÓN

Una vez que el ser humano se ha hecho consciente de que el mundo fenoménico es una ilusión, una imaginación o un sueño en el que las imágenes son también cosas, pero precisadas de una interpretación en tanto que símbolos, se produce en él una muerte también simbólica que lo aleja de los impedimentos de los sentidos y de la razón. Esa autoaniquilación o faná constituye la entrada en el mundo Real en el que se contempla el Absoluto Verdadero por la vía de la negación de una realidad subsidiaria y evanescente que ha estado cubriendo al ser humano con un velo de sueño. Quien lo descorre es el iniciado en la Vía que empieza por desembarazarse del velo corpóreo e irreal de su estructura personal purificando su alma por el ascetismo. El conocimiento de aquella Realidad a la que aspira ya no es el que deriva del ejercicio de la razón, ilm, sino el que adquiere por medio

de su experiencia personal e intransferible, maarifa, que persigue la huella de Al-lah en su interior más recóndito en el que moran los símbolos que esconde lo irreal. Como dice un aserto sufí, la experiencia de ese maarifa es como un relámpago y cuya realidad es solamente la fantasía del alma que, sujeta a la continua creación de la que es objeto como ser creado, cambia, como dice otro aserto sufí, cuarenta veces en un día.

Para que se produzca ese despertar del sueño son precisas las dos condiciones que Ibn Arabi especifica: la irradiación luminosa divina, el tachal.li, y la predisposición o preparación del alma, que es pura potencia en espera de ser actualizada por el Acto divino. El Ser del Absoluto, por medio de esas dos condiciones, se refracta en el alma de acuerdo con sus posibilidades y, a su vez, Él se conoce en ellas de modo inmediato, resultando de este fenómeno especular un acto de contemplación pleno. Unos versos del Maestro en El intérprete de los deseos nos acercan a la profundidad de ese acto: «Todos los que, en Tu beneficio, esperaban la lluvia, se vieron inundados. Solamente para mí tu resplandor no me la ha traído». Por «resplandor» hay que entender, nos dice el Maestro, el lugar esencial de la contemplación, de forma que, si se deja de lado la lluvia, los conocimientos fructifican y se actualizan en el corazón de quien contempla. Ese resplandor, por otra parte, es un estado que no proviene de ninguna otra instancia que del alma de quien contempla, pues se trata de una teofanía, tachal.li, que se manifiesta sin forma sustancial alguna susceptible de ser percibida por la imaginación ni entendida por el entendimiento[135]. Privado de esas dos facultades, el corazón del sufí aspira a la Unión en la que se anula en Al-lah, cuyo espíritu ya está presente en el adepto, al que solo falta que conozca el mundo a la Luz del Intelecto divino con el que aspira a identificarse.

Cuando hablábamos del pensamiento y de la filosofía espiritual en al-Andalus, hicimos referencia a dos pensadores, Avempace e Ibn Tufayl, que cada uno con sus propios métodos intelectuales propusieron la unión con el Entendimiento como logro de una unión intelectual que contenía destacados rasgos de unión mística y extática. Ese entendimiento, sin embargo, no era de la misma naturaleza que la del Entendimiento divino que contempla Ibn Arabi como objeto de la Unión, que es, en este caso, el espíritu universal, también denominado Intelecto Primero, que fue lo primero que creó Al-lah según el Profeta.

La unión intelectual propuesta por los pensadores andalusíes tiene como referencia final el Entendimiento agente de raigambre aristotélica, tal como el estagirita expone en el libro III de su De Anima. La función de este Entendimiento, que es universal, eterno y separado del ser humano, es la de iluminar las imágenes elaboradas por la fantasía, en la acepción que la misma tiene como depósito de las imágenes suministradas por el sentido común a partir de las sensaciones procedentes de los sentidos. Esa iluminación, photismós, genera en el ser humano los conceptos universales y necesarios que constituyen la definición de la esencia de los seres y las cosas del mundo.

Las ideas en torno a ese Entendimiento aristotélico fueron recogidas por al-Farabi, que intentó adaptarlas al fondo teológico musulmán con, no lo olvidemos, un tinte neoplatónico evidente y efectivo. Así, en el límite o frontera entre el mundo celeste y el terrestre, en el marco de su sistema cosmológico, el filósofo ubica el Entendimiento activo o Inteligencia propia de la esfera de la Luna. Tal Entendimiento contiene las formas de todos los entes y, como tal, ejerce la función iluminadora sobre los entendimientos humanos según lo expuesto por Aristóteles. El alma humana, como forma del cuerpo, procede del Entendimiento agente o activo que en una de sus varias atribuciones puede considerarse, dice al-Farabi, como la Inteligencia primera y Causa del mundo.

La función eminente del Entendimiento agente separado que ilumina a los entendimientos humanos que están en potencia de ser actualizados por él, otorga fundamento especulativo suficiente para instaurarlo como meta y objetivo de una unión espiritual por medio de un proceso intelectivo gradual y ascendente. Con el intento de destacar esa función a partir de los datos aristotélicos, dice al-Farabi que no podemos saber si el Entendimiento agente de Aristóteles es o no es una sustancia separada, pero si es una sustancia separada, esa sustancia debe ser Dios, y desde esta hipótesis emerge su propuesta de Unión intelectual. Para cerciorarnos de ella y de su posibilidad, debemos acudir a una obra de al-Farabi que lleva el mismo título que Ibn Arabi da a la suya que venimos citando: Fusus al-Hikam, Los Engarces de la Sabiduría. En ella, el filósofo árabe se aleja de Aristóteles y se interna en una disquisición de carácter místico que desarrolla en su Ciudad Ideal, hablando de la posibilidad de que el gobernante de la misma pueda acceder a la Unión intelectual con el Entendimiento agente adquiriendo con ello la categoría de gobernante perfecto.

En otro de sus libros, La Política Civil, Al-Siasa al-madanía, describe al-Farabi la presencia rectora del Entendimiento agente, diciendo que su función es la de ocuparse del ser humano como ser dotado de razón, para conducirlo al más alto grado de perfección y felicidad que solamente puede lograr con la unión de esa razón con el Entendimiento agente. Este estado unitivo se consigue, dice el filósofo, cuando el ser humano se separa del cuerpo dejando tras de sí a todas sus necesidades y requerimientos, pues el logro de la Unión solamente es posible mediante esa purificación previa. Por ello, desde el fundamento que otorga esa cualidad unitiva, es posible calificar al Entendimiento agente como espíritu fiel o espíritu sagrado y, como tal, perteneciente al Reino de lo Real. Son estos presupuestos los que inspirarán la obra de Avempace y sus ideas sobre la unión del espíritu humano con el Entendimiento agente que hemos comentado en su lugar.

Avicena modifica esta perspectiva sin rechazarla del todo y, así, nos propone una Unión que pone el acento en la función iluminadora del Entendimiento agente. Antes de lograrla, el filósofo nos dice que el ser humano que pretenda dicha Unión debe proceder a una purificación de los sentidos, de la imaginación y de todo aquello que impida que el alma quede libre para recibir, sin mácula material alguna, la iluminación de un Entendimiento que, ante todo, es el que da la forma a todos los entes sensibles e inteligibles. Seguimos entendiendo aquí el concepto de forma en su acepción aristotélica, es decir, como presencias inteligibles, abstractas y separadas de la materia y, por tanto, universales, sin atisbo de individualidad concreta, que sería la producida por la intromisión material. Los fantasmas propios de la imaginación no son, según Avicena, auténticos conceptos universales, sino tan solo imágenes que remiten su consistencia ontológica, como entes imaginarios, a realidades superiores propias de las formas inteligibles aludidas.

El estricto apego a la función de la razón en este proceso unitivo está muy lejos de la Unión propuesta y experimentada por Ibn Arabi y sus predecesores y continuadores en el ámbito sufí. Para Avicena, el proceso que lleva a la unión no procede por estados espirituales transitorios ni estables propios de la Vía sufí, sino que todo transcurre en el interior de la razón, por así decirlo, sin acudir en ningún caso a lo que trasciende y supera a la función racional y mucho menos a los fenómenos de orden extático. Sin embargo, el filósofo también denomina, como los sufíes, a este tipo de conocimiento racional como maarifa, siendo el árif el que experimenta

racionalmente los momentos conducentes a la Unión con el Entendimiento agente, y, en ellos, el árif, es decir «el que sabe», percibe momentos de desolación y prueba semejantes a los propios del iniciado sufí en su proceso unitivo espiritual. Esos grados o etapas que «son propios de esta vía de unión con el Entendimiento agente y producen una situación en la que el iniciado se despoja de sus viejas vestiduras con dolor pero, a la vez, con goce»[136].

No tenemos noticia de que Avicena experimentase por sí mismo la Unión con el Entendimiento agente y será Ibn Tufayl quien dará cuenta de las bondades de la misma en su Filósofo Autodidacta ya mencionado, título este que en árabe es Hay Ibn Iaqzán, el mismo que Avicena pone a uno de sus libros, como quedó dicho. A pesar de su insistentemente proclamado apego a la razón como única facultad humana capaz de conseguir la Unión intelectual con el Entendimiento agente, algunos textos de Avicena muestran que su racionalismo queda superado por su creencia en «los secretos y los prodigios» a los que alude en la última parte del Libro de las Directivas y Observaciones citado en nota en su traducción francesa y cuyo título original árabe es Kitab al-Ixarat ual Tanbihat, donde habla de la capacidad de los sueños premonitorios, de la posibilidad del alma para elevarse a los rangos de la profecía, del mundo de lo Oculto y de los milagros.

Desconocemos si Ibn Arabi tuvo noticia de los procesos unitivos intelectuales propuestos por los dos filósofos mencionados, aunque sabemos de la enorme influencia que los escritos de Avicena tuvieron tanto en Occidente como en el Oriente iraní, donde sus escritos en persa facilitaron grandemente su difusión en medios intelectuales y espirituales de ese ámbito cultural, además de tener presencia en el pensamiento judío.

Si el mundo es para el ser humano en general y para el adepto en particular, un ámbito ilusorio o un sueño donde las imágenes se muestran como símbolos de una Realidad inmutable, el final de esa ilusión es el despertar y unirse a esa Verdad siendo ese despertar una muerte simbólica. Todas las filosofías de cuño espiritual nos hablan de un ejercicio de previa purificación o gradual mortificación que en Platón, que decía que la filosofía es una meditación para la muerte, seguía el curso de la dialéctica o la reminiscencia y que en Plotino, cuyas ideas tanta influencia tuvieron en el pensamiento islámico clásico, se entiende como un esfuerzo individual, puesto que el Uno está en todos los seres. Desde este postulado, el proceso

purificador previo a la Unión con el Uno, consiste en advertir las diferencias que separan al humano de ese Uno y, considerando el alma como un complejo estructurado en tres aspectos: sensitivo, racional e intelectivo, basta con advertir lo que hay de más divino en cada una de estas modalidades. Como dice el filósofo en su Ennéada V, «tú llegarás a conseguirlo, si suprimes de ti mismo, en primer lugar, el cuerpo y, después, el alma que lo informa, portadora de la sensación con todas las inclinaciones perversas que la integran». Puesto que el bien de la materia es la forma, entendidas ambas en sentido aristotélico, el bien del cuerpo es el alma sin la cual no podría existir ni conservarse. Por otra parte, el bien del alma es la virtud y, por encima de ella, la inteligencia, que es superada, a su vez, por la naturaleza primera, y, en esta graduación ascendente, debe proceder el acto purificador.

Para llegar a la Luz del Uno, Plotino afirma tajantemente en la misma Ennéada un imperativo: «¡Suprímelo todo!», áphele panta!, cuyo cumplimiento da comienzo con la concentración en uno mismo y advertir la claridad que reside en nuestro interior que se nos muestra de forma súbita. Las cosas sensibles, dice Plotino en la misma obra, no son más que imágenes y sombras ficticias de la verdadera realidad. Son sueños con apariencia de ser, pero son falsedades en acto, de manera que quienes se atienen a los datos sensibles son «como quienes sueñan y toman como evidente lo que perciben en sus sueños»[137].

Superada esa etapa, quien pretende seguir ascendiendo llega a un estado de impasibilidad, ataraxía, de raíces conceptuales estoicas después del cual se inicia otro grado de supresión de elementos sensibles que es el de la forma discursiva, es decir, el conjunto de elementos racionales plasmado en demostraciones y argumentaciones que de nada sirven, pues están sujetas a la multiplicidad y la división. Suprimida esta forma, el alma posee aún la forma intelectiva unida al acto de intuición por medio del cual se puede contemplar a las ideas, pero no al Uno, al que se llega a través de una intuición pura. Siendo la esencia de todos los seres humanos, según Plotino, la unidad subyacente a todas las diferencias, es preciso eliminarlas y en ese desprendimiento se incluye toda forma intelectiva, pues no es por medio del pensamiento ni de la ciencia por donde se llega al Uno, sino por una presencia que trasciende toda ciencia. Aunque el Uno está presente también en esos actos intelectivos, esa presencia implica también la ausencia de ellos, «por lo que está presente y no lo está, pero lo está para

quienes están prestos a recibirlo y ponerse en contacto con él (…) y entonces puede ser contemplado en la medida en que es posible por la naturaleza del que contempla»[138].

Plotino, en su explicación relativa a la unión con el Uno se atiene en gran medida a lo expuesto por Platón cuando dijo en su República que quien entra en contacto con la Esencia se une a ella mediante aquello que en el alma es afín a dicha Esencia, pero como el Uno está más allá de todo acto intelectivo posible, no podrá ser aprehendido más que por aquello que en la inteligencia no es inteligencia, es decir, por el núcleo del alma. Esta, despojada de todo añadido exterior a ella, huye «sola al Solo y así podrá recibir solo al Solo y contemplar solo al Solo».

La experiencia unitiva es, para Plotino, un acto que no puede definirse y, aunque no emplea la palabra éxtasis, la explica desde tres perspectivas: como visión que no tiene nada que ver con una visión intelectual y, por tanto, no se trata de la visión de una forma, sino de una luz que unifica lo visto con quien lo ve. Esa identidad o identificación es un contacto por coincidencia del núcleo del alma con el Centro o núcleo universal al que el alma se une coincidiendo con el Uno en todos sus extremos, que es la plenitud de la unión sin fisuras[139].

Hay estudiosos de Plotino que han calificado la experiencia mística que expone en su obra, y muy posiblemente fue una experiencia real por su parte, como la actualización momentánea de una identidad potencial entre lo Absoluto en el ser humano y lo Absoluto fuera de él. No se trata, sin embargo, de una identificación absoluta, pues la dualidad persiste en potencia, aunque está superada por la experiencia unitiva, y esta circunstancia deriva de las diversas aclaraciones que Plotino da en su obra. En las Ennéadas hay textos que indican que en la experiencia de la unión con el Uno hay una pérdida del yo personal que es arrebatado por el Uno/Bien. En otros momentos, el autor dice que en la unión, el que contempla se hace Dios y es Dios, y, en otros, indica que en esa experiencia el alma regresa verdaderamente a sí misma y recupera su identidad original y arquetípica[140]. De todo ello da cuenta Porfirio (hacia 304 d. C.), discípulo de Plotino, que refiere que, durante su permanencia en su círculo de estudios, este logró la unión con el Uno en cuatro ocasiones afirmando, por su parte, que, si alguien la ha conseguido, «sabe de lo que estoy hablando». Palabras estas que son similares a las que emplea Ibn Tufayl poniéndolas en boca de Hay, el protagonista de su libro ya mencionado.

Es evidente que son muchas las similitudes entre los detalles de la experiencia unitiva proclamada por Plotino y las manifestadas por Avempace e Ibn Tufayl y, en su momento, por Ibn Arabi, con la diferencia sustancial de que, en el Maestro Sublime, tal experiencia se ubica desde el principio en postulados firmemente anclados tanto en su prolongada experiencia visionaria como en los fundamentos emanados del texto revelado y en los procedentes de las experiencias espirituales de sus antecesores. Tomando como base a estas experiencias iluminadas por la Revelación, el punto de partida de Ibn Arabi es la constatación de que el ser humano es califa de Al-lah y, como tal, «para el Uno Verdadero el humano tiene el mismo rango que la pupila en el ojo con el que se produce la visión. Por eso fue llamado insán, ser humano, y es por medio de él por donde la Verdad mira a Su Creación», como leemos en Los Engarces de la Sabiduría en su traducción citada.

La unidad con la Verdad que proclama Ibn Arabi subyace en el ser humano antes de verse realizada en cualquier experiencia unitiva, algo que también dijo Plotino, como acabamos de leer, desde su propia perspectiva y con sus propios recursos expresivos. Unos versos del Maestro al final de su Engarce de la Sabiduría amante en la Palabra de Abraham, de su obra Los Engarces de la Sabiduría, exponen con claridad esta identidad unitiva absoluta: «No tiene Él más que mi universo: somos para Él como nosotros somos para nosotros. Dos rostros tengo: Él y Yo, y Él no tiene Yo por Mí, sino que en mí tiene Su Lugar. Somos para Él como la metáfora del recipiente»[141].

Quien ha realizado la Unión es, para Ibn Arabi, como una pantalla que colorea la luz pura al filtrarla y que es más transparente en él que en los demás. Es como la luz que se proyecta a través de la sombra. Quien ha realizado a Al-lah en sí mismo, es la forma de Al-lah como conjunto de sus Cualidades. Como dice T. Burckhardt:

«La Unión con Al-lah se concibe también como una asimilación de las Cualidades divinas, asimilación que debe entenderse en un sentido puramente intelectivo, como conocimiento de las Cualidades o Presencias divinas (las de Nasut, Malakut y Chabarut mencionadas en páginas atrás). Esta asimilación de las Cualidades divinas se refleja simbólicamente en el alma bajo la forma de virtudes espirituales cuyo modelo no es otro que el humano universal»[142].

LA RELIGIÓN DEL AMOR

En el poema XI del libro El intérprete de los deseos que venimos citando, Ibn Arabi da cuenta de su certidumbre de que la religión que él profesa es la del Amor: «El Amor es mi religión y mi fe» y, en versos anteriores a este, escribe sus conocidas rimas: «Mi corazón ha logrado acoger a todas las formas: es pasto para las gacelas y cenobio para los monjes. Un templo para los ídolos y la Kaaba para quien la rodea. En las Tablas de la Torá y también las hojas donde está escrito el Corán».

En su glosa a estos versos, el Maestro dice que el corazón se llama (en árabe) qalb, cuya raíz q/l/b significa «poner del revés», «remover» o «cambiar», entre otras acepciones semejantes. Esta diversidad semántica apunta al hecho de que el corazón se diversifica y cambia en función de las diferentes inspiraciones que lo afectan en el plano meramente humano y en el espiritual, ese cambio se produce de acuerdo con las teofanías que lo inspiran. La Xaría o ley islámica, dice Ibn Arabi, alude a este rasgo cuando habla del cambio y la sustitución de las formas y de su plasmación en las normas de conducta. En lo tocante a las «gacelas», nos dice que estas simbolizan el amor de los amantes, siendo el «cenobio» de los monjes el símbolo del corazón que permite la oración interior y recogida. El «templo para los ídolos» debe entenderse atendiendo al significado de la raíz de la que deriva la palabra ídolo, w/th/n, es decir, uathan, en su forma plural, que también denota abundancia. De ahí que los ídolos del poema deban ser entendidos, según el autor, como los numerosos bienes que se reciben de Al-lah y la expresion «Tablas de la Torá» debe ser entendida como el corazón que manifiesta las realidades de las ciencias derivadas de Moisés. Cuando el corazón recibe o hereda los saberes de Muhammad, que fueron recogidos en hojas sueltas antes de ser reunidos en forma de Libro, accede a la lectura de un Texto que se escribe entero a partir de hojas dispersas.

Cuando en el poema Ibn Arabi proclama que el Amor es su religión y su fe, lo hace desde su experiencia unitiva que le da la certeza, como él mismo dice, de que no hay religión más pura y elevada que la que se basa en el amor a Quien es Amor en Sí mismo. A este respecto, el Maestro señala que este tipo de amor es propio de los espirituales de tipo muhammadí, en referencia a la herencia que ellos reciben de los profetas,

como ya dijimos. En su caso, el Maestro se proclama heredero de este tipo de amor, que es el más perfecto y acabado, pues Muhammad tiene, sobre los demás profetas que el islam reconoce como tales, la primacía del estado del Amor Perfecto.

La paradoja que supone morir en vida para vivir en el Siempre Vivo, al-Hayy, que es, por tanto, uno de los Nombres de Al-lah, se define en la terminología sufí como cham al-cham[143], «la reunión de la Reunión», que es para Ibn Arabi la extinción del ser humano en Al-lah, definiendo el término cham, reunión como la consideración de Al-lah en Sí mismo sin la Creación posterior a esa Ipseidad.

Esa distancia entre Creador y ser creado se acorta en el transcurso del proceso purificador previo a la Unión en el que se disipan los impedimentos que impiden el acercamiento, tanto los que producen rechazo por sí mismos, como los que atraen y capturan el alma impidiendo su liberación. Cuando se logra esa separación total, se accede al retiro de la quietud que es la «reunión», cham, desde donde se llega al reino de lo Real. La etapa siguiente, la de la reunión de la Reunión, en la que se extingue el ser creado en Su Creador, no debe entenderse como una meta conseguida por la vía racional o intelectual, como hemos visto en el caso de los espirituales racionales cuya Unión es meramente intelectual. En el caso de la extinción que Ibn Arabi define, se trata de un acceso intuitivo donde no hay ni paradojas ni contradicciones y que es privativo del corazón del amante que experimenta lo que el Maestro denomina la «desaparición de la estructura del amante por la fuerza», que no es otra cosa que la aniquilación en el tachal.li o teofanía divina.

Desde la perspectiva que contempla el que ya sabe, el árif, se hace evidente para él que la inicial separación ya ha sido superada y que ya no le es posible hablar del universo como entidad separada, pues ha llegado a realizar en sí mismo la plenitud de la naturaleza humana, Nasút. En este estado, lo contemplado y el que contempla son uno, pero, a la vez, siguen siendo dos, formando una única realidad existencial de cuya experiencia han sido portadores muchas personas, mujeres y hombres que, en el marco de sus distintas creencias religiosas o metafísicas, han tenido conciencia evidente e instantánea de esa unión con el cosmos. En el sufismo el ser humano que ha accedido a esta experiencia es el paradigma del humano universal que conoce el universo desde dentro.

En el seno de esa interioridad, el sufí conoce plenamente los Signos de Al-lah y la naturaleza de Su divinidad, momento este que en la terminología sufí se conoce como Lahút, «divinidad». Sin embargo, como ese conocimiento es adecuado y relativo a la capacidad cognoscitiva del árif, su respuesta a esa insuficiencia esencial le obliga a reconocerse como siervo de la Señoría y, por tanto, como prototipo de la adoración inserta en su naturaleza humana.

El reconocimiento de dicho rasgo innato que deriva en la aceptación de la condición de siervo permite el acceso a su conocimiento de la Misericordia o Compasión que penetra en la totalidad del ser del que la conoce, llegando al término de su entero saber de su propio origen. Esta etapa, a la que los sufíes aluden como Rahamút, derivada del Nombre divino al-Rahmán, el Clemente, es la que sella una tríada conceptual y experimental donde las presencias meramente mundanas se aniquilan unas en otras hasta llegar a la intuición real de que no existe nada sino Al-lah. Esa constatación remite de inmediato a otra más perfecta que resume a todas las anteriores y que es la del Amor pleno que se alcanza tras el largo trayecto que el sufi ha hecho en su condición de caminante, suluk, en la Vía de la Verdad. Ahora, lo que antes era fragmentario y alusivo, ahora es plenitud y certeza, porque se cumple lo que enuncia el hadiz sagrado que dice que Al-lah se expresa en términos de total cercanía: «Mi adorador no deja de acercarse a Mí hasta que Yo lo amo y, cuando lo amo, Yo soy el oído por el que oye, la vista por la que ve, la mano con la que coge y los pies con los que anda».

El también hadiz sagrado mencionado en su lugar que plasma la Voluntad de Al-lah en actualizar Sus dones, que permanecen ocultos como un Tesoro escondido, implica un Deseo que se interpreta como Amor, pues la Creación responde a un acto amoroso en el que el Creador crea para Él y no para los entes por Él producidos. En otro hadiz sagrado que reproduce Ibn Arabi en su Libro del Amor ya citado, Al-lah dice que «Quien a Mí se acerca un palmo, Yo me acerco a él un codo. Si él se Me acerca un codo, Yo me acerco a él un brazo y si viene a Mí corriendo, Yo corro más todavía hacia él». Este dicho ejemplifica plenamente el acto amoroso y el carácter de la relación entre amante y Amado, pues, como dice el Maestro en su citado libro, «cuando el siervo ama a Al-lah, Él se apresura a atraerlo hacia Sí para que la realización del amor mutuo se cumpla plenamente».

La atracción amorosa es natural e innata en todos los seres y consiste en la aspiración a la unión con el Principio de su existencia. Esta constatación, desde el punto de vista filosófico, ya la manifestaron Platón, Aristóteles y Plotino, y la misma se amplifica y alcanza plenitud en los espirituales de todos los credos. A causa de esa atracción, que es propia de todos los seres como plasmaciones de la manifestación de Al-lah, se produce la actualización del Amor divino hacia ellos como amor a Sí Mismo, cuyos Nombres expresan la Belleza y establecen relaciones, reflejados en cada ser en particular, pero que remiten a una misma Unidad comprensiva que se renueva en cada instante. Como dice Ibn Arabi en su libro sobre el Amor, desde el momento en que el amante percibe el objeto de su amor, su amor se renueva para actualizar la potencia que en él reside como destinatario de un amor que, a su vez, ha sido potencial en el amante, pues «el amor no se remite más que a algo en potencia de ser, no actualizada todavía o ni siquiera existente en un ser en el momento del acto de amor, y es entonces cuando el amante quiere la realización concreta, es decir, la actualización de la potencia que en él y en el objeto de su amor ya existía».

La actualización de ese amor pertenece a la esencia misma del que ama, pues, dice el Maestro, el Amor es un atributo esencial del amante y no puede ser desarraigado de su ser, y, por ello, la relación amorosa es una relación que une a amante y objeto de su amor haciendo de ambos una sola cosa:

«Predica el amor de la afección amorosa a lo que tú desees, sea esto algo efímero o permanente, y te darás cuenta de que el amor no será otra cosa que el amante mismo, pues en la existencia no hay nada más que amante y objeto de su amor aunque el estado de este sea solamente potencial y precise de su actualización»[144].

Los conceptos de potencia y acto de raigambre aristotélica que emplea Ibn Arabi en su explicación del mecanismo de atracción amorosa desaparecen en la relativa a la descripción del Amor a Al-lah, pues en ese acto no hay posibilidad o potencialidad posible, pues «la atracción de Al-lah produce mi desaparición para que sea solo Él y no yo con Él, por celos, para evitar que el amante retenga en su alma la presencia de otro que no sea Yo, pues la condición necesaria en materia de Amor es que tú seas la

Esencia misma de tu Amado y que te diluyas en Él de tal manera que solo Él permanezca y no tú»[145].

Los efectos de ese Amor, semejantes solamente en su forma a los descritos por los espirituales que accedieron a la Unión por la vía racional, son percibidos por la intuición que proporciona la experiencia:

«Cuando las miradas esenciales de la Presencia divina, objeto de la búsqueda de los que saben, se inclinan hasta nosotros por irradiación amorosa delicada, hacen que mi corazón quede prendido de esta Presencia y la ame. Es tanta su majestuosa pureza y tal su fuerza y exaltación que resulta imposible no prestarle atención y con las gracias que esconde desciende al corazón de quienes la han buscado»[146].

El Amor es, pues, una teofanía que se manifiesta sin sustrato sustancial capaz de ser captado por la imaginación y mucho menos susceptible de ser entendido por la razón. Utilizando de nuevo terminología aristotélica relativa, en este caso, a los conceptos propios de las categorías de Aristóteles y, por tanto, como predicaciones accidentales de una sustancia inmutable, Ibn Arabi nos dice, en su libro citado, que esta teofanía no conlleva ninguna de las categorías de cómo, cuánto, estado, acción o pasión. Se trata de una contemplación desbordante procedente de la faz de Al-lah, cuyo fulgor está detrás de setenta mil velos de luz y tinieblas. Como delicadeza hacia los seres por Él amados, que serían aniquilados si percibieran esa Luz en su Realidad, las esencias personales de estos se dulcifican y apaciguan en la contemplación de la Presencia que reside tras Sus Nombres que los humanos reflejan y que en su conjunto, el de los Nombres y el de los nombrados, constituyen la «Belleza total de la Creación». Es por medio de los signos y símbolos relativos a los Nombres que el ser humano reconoce al Uno, y, gracias a ello, «las claridades se difunden y los saberes se multiplican a la vez que en este proceso el Nombre del Siempre Vivo se revela. ¡Alabado y glorificado sea Quien ha difundido y propagado universalmente Su Irradiación amorosa sobre Su Creación y Sus criaturas para dar testimonio de Su Esencia y de Su Ser»[147].

73 Se trata de un hadiz qudsí, es decir, «sagrado». Los hadices sagrados se diferencian de los hadices producidos por la opinión personal del Profeta en que proceden de la inspiración divina sin tener el rango de las

aleyas reveladas del Corán que se expresan tal y como Gabriel las transmitió a Muhammad sin que este pudiera modificarlas en ningún sentido. El hadiz qudsí, aun siendo de procedencia divina, el Profeta puede transmitirlo con expresiones propias.

74 Aristóteles, Metafísica, XII, 7, 1072b13.

75 Ibn Arabi, Traité de l´Amour, Trad. Maurice Gloton, París, Albin Michel, 1986.

76 Op. cit., p. 30.

77 No debe confundirse esta palabra árabe con la de súra que significa «azora del Corán». La diferencia entre ambas estriba en que la primera, que significa «forma», se escribe en árabe con un s enfática, la letra sad, y la segunda es equivalente a la s que es análoga a nuestra s.

78 Ibn Arabi, De la Mort a la Résurrection. op. cit., p. 52. El subrayado es nuestro.

79 Ibn Arabi, Los Engarces de la Sabiduría, Trad. A. Mohamed Maanán, Madrid, Hiparión, 1991, p. 19.

80 Ibn Arabi, El intérprete de los deseos, op. cit., p. 504.

81 Op. cit., p. 268.

82 Texto de las Futuhat, II, citado por C. Addas en su obra citada, p. 170.

83 Ibid., p. 171.

84 Ibn Arabi, El Secreto de los Nombres de Dios. Trad. Pablo Beneito, Murcia, Editora regional, 1996.

85 Todas las referencias léxicas árabes que estamos haciendo en este libro se basan en el Diccionario Avanzado Árabe, de F. Corriente e I. Ferrando, Madrid, Herder, 2005.

86 J. Escoto Eriúgena, División de la Naturaleza (Periphyseon), Trad. F.J. Fortuna, Ed. Folip, Barcelona, 2002, p, 54.

87 H. Corbin, L´Imagination Créatrice dans le soufisme d´Ibn Arabi, París, Aubier, 2ª ed. 1993, p. 151.

88 Op. cit., p. 226.

89 Ibn Arabi, De la Mort à la Résurrection, op. cit., p. 54.

90 H. Corbin, op. cit., p. 229.

91 Ibn Arabi, De la Mort á la Rèsurrection, op. cit., p. 57.

92 Es conveniente, para quienes no sepan árabe, consultar la grafía del alfabeto árabe, o alifato, para ver la forma de sus letras con corrección.

93 Hay traducción inglesa de este libro publicada por A. Abadi en 1984. Mi traducción española que menciono está en trámite de publicación.

94 Como estoy citando mi propia traducción aún no publicada, las citas deberían remitir al texto árabe original que, considerando la generalidad de los lectores y posible dificultad en acceder al mismo y leerlo en árabe, puede ser algo difícil. Por ello, en adelante, seguiré citando entre comillas con esta salvedad referencial.

95 Para una exposición más detallada de este apartado, puede leerse: J. Antonio Pacheco, «Ibn Arabi: Número y Razón», en Symbolisme et Herméneutique dans la pensèe de Ibn Arabi, en Actas del Coloquio Internacional del mismo título, publicadas por el Institut Français du Proche Orient, Damasco, 2007, pp. 99-111.

96 Recordemos que el número de los Nombres divinos según la tradición musulmana es 99, es decir, un número impar.

97 En el texto, el concepto de orden se refiere al orden numérico representado por el orden de las unidades, el de las decenas, centenas y así sucesivamente.

98 H. Corbin, «La filosofía islámica desde la muerte de Averroes hasta nuestros días», en Historia de la Filosofía, Vol. 11, Ed. Siglo XXI, México, 1987, pp. 65-69.

99 Op. cit., p. 67.

100 Entre las numerosas aleyas que hacen referencia a la necesidad de entender para conocer los signos de la Creación, pueden verse II, 164 y XLV, 5.

101 El intérprete de los deseos, op. cit., p. 186.

102 Ibid., p. 271.

103 Juan Antonio Pacheco, «La Cosmología de Ibn al-Arabi», en A. Carmona Ed., Los dos horizontes (textos sobre Ibn Arabi), Murcia, Editora Regional, 1992, pp. 57-87.

104 T. Burckhardt, Clave espiritual de la Astrología musulmana según Muhyudin Ibn Arabi, Barcelona, 1983.

105 T. Burckhardt, op. cit., p. 15.

106 En el calendario musulmán, el domingo es el «primer día», iaum al-ahad.

107 De la Mort à la Resurrection, op. cit., p. 58.

108 Ibid., p. 63.

109 Ibid., p. 64.

110 La traducción y estudio de dicha obra es la tesis doctoral de Gracia López Anguita titulada: Uqlat al-Mustawfiz de Muhyi-l-Din Ibn al-Arabi, leída en la Universidad de Sevilla en 2014 y todavía no publicada. De este sobresaliente trabajo proceden las citas con permiso de su autora.

111 Op. cit., p. 326.

112 Ibid., p. 321.

113 Ibid., p. 330.

114 Ibid., p. 340.

115 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 9. Hemos cambiado la palabra asunto que escribe el autor de la traducción al hablar de la suma de los Nombres, por una expresión que resulte más asequible al lector.

116 Citado en T. Izutsu, Sufismo y Taoismo: Estudio comparativo de conceptos filosóficos clave. Vol I: Ibn Arabi. Madrid, Siruela, 1997, p. 249.

117 Uqlat al-Mustawfid, op. cit., p. 324.

118 Ibid., p. 319.

119 Esta precaución divina tiene relación con el rechazo inicial de los ángeles cuando Al-lah les dijo que iba a crear un representante Suyo en la Tierra, a lo que ellos se opusieron diciendo: «¿Vas a poner en ella a quien corrompa en ella y derrame sangre, siendo así que nosotros Te glorificamos y proclamamos Tu Santidad?» (II, 30).

120 Ibid., p. 317.

121 La raíz árabe ´/d/m de la que procede el nombre Adam, Adán en árabe, significa ponerse o tener la piel oscura.

122 Libro del Alif, op. cit., p. 11 de mi traducción.

123 Ibid., p. 13.

124 H. Corbin, L´Imagination Créatrice. op. cit., p. 155.

125 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 72.

126 J. Antonio Pacheco, «Positivismo y vitalismo en el pensamiento religioso de Muhammad Iqbal», Al-Ándalus-Magreb, 5, 1997, pp. 223-234.

127 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 37.

128 Ibid., p. 51.

129 También leemos parecida afirmación en XVI, 48.

130 J. Escoto Eriúgena, op. cit., p. 128.

131 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 52.

132 Al-Kindi, Rasail (Epístolas), ed. A. Nagy, Munster, 1897, I, p. 294.

133 Citado por T. Isutzu, op. cit., p. 23.

134 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 53.
135 El intérprete de los deseos, op. cit., p. 312.
136 Avicena (Ibn Sina), Livre des directives et remarques, Trad. A. M. Goichon, París, 1951, p. 371.
137 Plotino, Ennéada III 6, 6. de la edición de O. Kiefer, Leipzig, 1905, que es la que venimos citando.
138 Ennéada V 5, 5.
139 Porfirio/Plotino, Ennéadas I-II, Intr. Trad. y Notas de J. Igal, Gredos, Madrid, 1982, p. 100.
140 Op. cit., p. 101.
141 Los Engarces de la Sabiduría, op. cit., p. 38.
142 T. Burckhardt, op. cit., p. 97.
143 Para quienes no saben árabe, debo decir que esta palabra en árabe acaba con un sonido gutural de cuya transcripción prescindo en este caso.
144 En L´Interprète des Désirs, op. cit., p. 36.
145 Ibid., p. 38.
146 Ibid., p. 39.
147 Ibid., p. 40.

IBN ARABI Y LA FILOSOFÍA

A largo de este trabajo, hemos acudido al transfondo filosófico subyacente en el pensamiento espiritual del Maestro Sublime, pues en sus obras hay suficientes datos que nos indican que no solo fue el sufí máximo, sino también un pensador capaz de entender y expresar los conceptos filosóficos propiamente dichos e integrarlos en sus argumentaciones. No podía ser de otra manera, pues en su momento estaban vivas en al-Andalus las polémicas filosófico-teológicas entre axaaríes y mutazilíes ante las que, según C. Addas, él mantuvo una actitud indiferente, pero que, indudablemente, conoció y tuvo ocasión de escuchar a maestros de ambas tendencias. A juzgar por su intromisión en el debate sobre la sustancia, los accidentes y su relación con la creación continuamente renovada, Ibn Arabi trae a colación los argumentos aducidos por los primeros y los rechaza con una demostración muy filosófica y con una terminología de neta raigambre aristotélica.

Carecemos de datos para saber el alcance de sus lecturas filosóficas pero sí sabemos de su aprecio a la obra de Ibn Masarra e Ibn al-Síd y, cabe deducir de ello, que la había leído aunque su actitud hacia la filosofía como tal es más bien de desapego. Como dice en sus Futuhat, la reflexión filosófica que utiliza la razón como medio, aleja de la verdad al conocimiento relativo a la Verdad que es propio del sabio árif y no del sabi álim, si bien se salva de este reproche el único filósofo al que él llama «divino» en referencia a Platón y, pienso yo, a su sucesor en el terreno de las ideas: Plotino.

La presencia de este pensador, que también fue místico y que vivió en una de las épocas más complejas de la historia de Roma, trasciende los límites de su vida y se propagó con el nombre de «neoplatonismo» de la misma forma en que la Unidad se degrada en la multiplicidad como él mismo dijo de su propio sistema. Amelio Gentiliano (hacia 272 d. C.), Porfirio y, en Roma, Nemercio y Jámblico, entre otros, se ocuparon de difundir un pensamiento y un modo de vivir filosóficamente que pronto habría de ser asimilado por pensadores de Siria y Grecia, que, en Atenas, clausuró la Academia platónica que aún sobrevivía en el año 529.

El espíritu ecléctico del neoplatonismo, donde tienen cabida muchos elementos discursivos del pensamiento griego clásico y su naturaleza espiritualista de largo alcance se difundieron muy ampliamente hasta llegar a manos de los pensadores cristianos. Mario Victorino (m. h. 363), Macrobio en el siglo IV, y el posiblemente hispano Calcidio, del mismo siglo, acogieron en parte las tesis expuestas en las Ennéadas. Fue en el mundo islámico donde, sin embargo, esas tesis tuvieron una resonancia inusitada hasta llegar a determinar el rumbo entero y la orientación de la especulación filosófica musulmana clásica que, de forma directa o indirecta, constituyó la base informativa filosófica de Ibn Arabi junto a la procedente de Aristóteles, que debió llegarle a través de la influencia decisiva de Averroes, a quien tuvo ocasión de conocer, como dijimos, y cuyas obras debió leer llegado el momento, de la misma forma que conoció las tesis neoplatónicas en su lectura de las de Ibn Masarra.

Como es sabido, las misiones que el califa al-Mamún envió desde Bagdad a la búsqueda de manuscritos griegos, empresa de la que se dice que le fue inspirada en un sueño donde Aristóteles le indicó la necesidad de hacerlo, tuvieron fruto, y en la Casa de la Sabiduría de la ciudad un equipo de traductores se dedicó a la tarea de traducir al árabe todo lo encontrado.

Entre los miembros de ese equipo destacó Hunain Ibn Ishaq, junto a Hubaix ibn al-Hasan y Thabit ibn Qurra, que, con el aporte de otros también traductores, abordaron el trabajo de traducción al árabe a partir de textos en griego o en traducciones siríacas de los mismos. En uno de esos textos, apareció la mención de un filósofo que dejó una enseñanza oral que posteriormente fue escrita en griego: Plotino, cuyo nombre fue traducido al árabe como Flutinus, al que se dio el calificativo de al-xaij al-iunani, «el jeque o maestro griego», del que no se sabía nada acerca de su obra filosófica ni se tenían datos de su vida. El hecho es que se tradujeron al árabe las Ennéadas, de la IV a la VI, a él atribuidas, resumiéndolas y descolocando el orden de las mismas presentando la traducción en un solo libro al que se dio el título de Teología de Aristóteles, como quedó dicho. Cuando ese libro llegó a manos de los estudiosos del Kalam fue acogido con entusiasmo leyendo las tesis de Plotino, pero creyendo que eran las propias de Aristóteles. El carácter espiritual de aquellas y su recurso al Uno como principio rector del universo influyó de forma decisiva en las aspiraciones intelectuales, dogmáticas y religiosas de todos los eruditos que vieron en Plotino/Aristóteles la confirmación, por adelantado, de presupuestos propios de la fe islámica, circunstancia esta que venía a confirmar, para algunos, la validez universal y eterna de los datos de la Revelación. De ahí que, en muchos casos, por no decir en la generalidad de ellos, los pensadores que adoptaron las tesis neoplatónicas y las adaptaron a la sabiduría plasmada en el Texto revelado se considerasen a sí mismos los legítimos herederos del pensamiento griego, si bien Plotino posiblemente no era griego y es posterior en varios siglos a Platón o Aristóteles.

A la citada confusión que heredaron todos los falásifa excepto Aristóteles, contribuyó la creada en torno a otro autor neoplatónico al que también se le adjudicó el título de maestro griego: Proclo (m. hacia 485 d. C.), nacido en Bizancio y formado filosóficamente en Atenas. De su obra principal, la Elementatio Theologica, Stoijeíosis Theologikí, se hizo un resumen en árabe conocido en latín como el Liber de Causis, que dio lugar a mucha polémica y confusión sobre su autoría real entre los estudiosos y que M. Alonso puso en claro en la revista Al-Andalus entre 1943 y 1945. Para más abundamiento, hay que contar con un Tratado de las Cinco Sustancias de contenido neoplatónico y atribuido a un pensador al que M. Asín denomina Pseudo Empédocles, sobre el que también han corrido ríos de tinta académica y del que dice el eximio arabista español que fue traído a

al-Andalus por Ibn Masarra hacia el año 900, extremo este sobre el que se ha debatido mucho. En la obra sobre Ibn Masarra y su escuela escrita por Asín Palacios, leemos que el Tratado habla de cinco sustancias que emanan sucesivamente de una primera Causa: la Materia primordial, la Inteligencia, el Alma universal, la naturaleza y la materia segunda corpórea.

El conjunto de todas esas obras de la época helenística traducidas al árabe, en especial la Teología de Aristóteles, trazó la senda filosófica por la que habría de discurrir el pensamiento islámico escrito por los filósofos que adoptaron el pensamiento griego como guía y, entre ellos, los representantes más destacados de la filosofía espiritual andalusí que leyó Ibn Arabi. En sus escritos nos es posible encontrar ecos de forma dispersa del pensamiento griego clásico en aspectos que merecen un breve comentario. Así, por ejemplo, en el poema tercero de El intérprete de los deseos, leemos la glosa que el Maestro hace de los versos que aluden a las tiendas donde se aposentan los amantes que cruzan el desierto. Esas tiendas, dice el autor, tienen forma de cúpula,

«(…) pues la forma esférica, xakl kurí, es la más excelente y primordial. Así, los amantes residen en las moradas primordiales de Al-lah el Real y no en una realidad banal, pues esas moradas provienen del mundo de la Orden divina. La forma esférica no tiene principio ni fin, excepto cuando se manifiesta bajo una aspecto accidental y por lo mismo, estos amantes son las Realidades divinas en las que la Orden asume una forma cíclica y esférica»[148].

El concepto de esfera como cuerpo perfecto es idea propia del pensamiento griego más antiguo y aparece mencionada en los escritos, que nos han llegado en forma fragmentaria, de Jenófanes de Colofón (m. hacia 530 a. C.). En ellos se dibuja un proceso cíclico ininterrumpido de formación y destrucción de todo lo que existe, en él la tierra se disuelve en el océano para volver a surgir y sumergirse indefinidamente, si bien el ser del ente cósmico que es la primera permanece siempre en su inmutable unidad a pesar de que se aniquilen sus partes constituyentes. El proceso de continua regeneración o de creación continuada, aunque en el pensamiento del filósofo no existe idea de creación en el mismo sentido en el que lo entendemos nosotros, es decir, como creación a partir de la nada, está regido por un ente supremo que todo lo ve, lo oye y lo piensa, moviendo el

universo con su solo pensamiento. En uno de los fragmentos de la obra escrita por Jenófanes editada por Diels entre 1909 y 1911, dice el filósofo que existe un solo Dios más grande que los dioses y que los seres humanos, y que nada tiene que ver con ellos ni en el cuerpo ni en el pensamiento. La formulación de esa idea de divinidad, bajo la que están los dioses que en su momento integraban el panteón helénico, recurre a la imagen geométrica considerada como más perfecta en la mente de los pensadores griegos: la esfera. En ella residen los seres que aparecen y se aniquilan para volver a mostrarse después, permaneciendo ella misma íntegra e inmutable.

La presencia de la esfera como símbolo de perfección e imagen de la Realidad del Ser volvemos a encontrarla en Parménides (m. hacia 475 a. C.), quien, despreciando la función de los sentidos para discernir la Realidad, se encamina por la senda de la razón por medio de la que llega a la constatación intelectual de un único Ser que personifica un monismo estático absoluto en detrimento de las realidades contingentes que ofrecen los seres particulares. El Ser de Parménides es uno, eterno, imperecedero, entero, inmóvil, continuo, homogéneo, indivisible, finito, limitado y esférico. Aristóteles recoge estas ideas en su Metafísica y, citando al filósofo de Elea, nos dice que hay que pensar en el Ser de Parménides como una esfera redonda, llena, compacta, igual y homogénea en todas sus partes y que posee un límite extremo dentro del cual están las ataduras de la Necesidad. Observemos que la esfericidad conlleva las ideas de limitación y finitud, pues esta es la característica de la perfección ya que se conocen sus límites y, a la vez, se entienden sus posibilidades infinitas, de la misma forma que en la superficie de esa esfera pueden realizarse infinitas trayectorias sin pasar nunca por el mismo punto y, todo ello, sin salir de los límites propios del cuerpo esférico.

El Ser en su imagen de ente esférico es, según Parménides, lo que es, homogéneo y acabado en todas sus partes, completo en todos los sentidos, como la masa de una esfera que es igualmente pesada en todas sus direcciones a partir de su centro. Este concepto será el que adoptará Platón cuando habla del ente como lo uno mismo en cuanto uno mismo e inmutable con unidad de simplicidad. En su Fedón, nos dice al respecto que ese ente se localiza en el eidos o naturaleza divina y, por ello, es inmortal, inteligible, forma simple indisoluble y poseedor de una eterna identidad consigo mismo.

LA RAZÓN Y EL NÚMERO

El rechazo de Ibn Arabi a los métodos racionales o intelectuales para llegar a la Verdad hay que entenderlo no tanto como rechazo tajante, sino como advertencia de orden metodológico. El objetivo del Maestro en su indagación racional, sustentada por una certeza más clara que la que esta proporciona, es la Verdad en su plenitud y su conocimiento no es el discursivo intelectual, sino el unitivo, si bien el primero puede servir como ayuda siempre que venga acompañado de la facultad imaginativa. Esta es necesaria, según Ibn Arabi, para que el ejercicio racional se «acerque» más al objetivo propuesto.

Más que ver, por tanto, un rechazo ciego de los métodos racionales por parte del Maestro, hay que atender a la profunda motivación que origina ese rechazo y, para conocerla, debemos acudir al capítulo sobre la palabra de Zacarías de Los Engarces de la Sabiduría. En él leemos, en la traducción que venimos citando, que la Misericordia de Al-lah abarca todo lo existente y es su Causa: «Fluye la Misericordia de Al-lah por todos los universos, corre por las esencias y sus accidentes. Elevado es Su Rango, Ideal, si sabes mirar con los pensamientos». Los variados significados que pueden deducirse de este aserto, «sabiendo mirar con los pensamientos», es decir, utilizando la contemplación unitiva junto con el proceso racional, los deduce quien tiene la gracia de la Misericordia de Al-lah que solicitan «las gentes del desvelamiento» para que se instale en ellas. Una vez establecida esta Misericordia, pueden acceder al conocimiento de un universo conceptual que remite a otros análogos que lo trascienden y amplifican:

«(…) pues es un asunto que hace necesarios los significados de las identidades por sí mismas: las circunstancias no son existentes ni no-existentes, es decir, no tienen una determinación en la existencia pues son relaciones y no son no-existencia en la norma. Así, a aquel en el que la ciencia se establece se le llama sabio y esta es su circunstancia. Sabio es, entonces, una identidad descrita por la ciencia y él es la determinación de su identidad, no de la ciencia. En este caso no hay más que ciencia e identidad en la que se ha establecido esa ciencia. Su ser sabio es una circunstancia para esa identidad que se reviste con ese significado. La relación de la ciencia con él origina aquello a lo que se denomina sabio»[149].

Le evidente maestría de Ibn Arabi al describir la compleja relación que existe entre el que sabe y el objeto de su saber parece dejarnos claro el hecho de que en el conocimiento más alto existe una relación que lo sustenta y esa relación es accidental y adventicia. El resultado de esa relación establecida entre lo Alto y lo bajo es una sabiduría que, en sí misma, no es una condición permanente, sino un estado transitorio.

La solución de continuidad entre la Realidad, que es la Verdad, y la realidad que se constituye como un conjunto de verdades imposibilita todo acceso a la primera si no es con la ayuda de la Misericordia, que es esa misma Realidad. Con ello, puede llegarse a pensar que estamos ante dos verdades: la vivida y la pensada, con diferente grado de exactitud y con diversa fuente originaria. La primera de ellas nace de una experiencia incomunicable, donde la distancia entre Objeto conocido y conocedor es muy exigua, como en el caso de la Unión amorosa. La segunda es producto de un desdoblamiento reflexivo en el que el conocedor se distancia de su Objeto conocido y expresa, así, su conocimiento por medio de la palabra o la escritura.

El Maestro tuvo esas dos constataciones, la experimental y la discursiva, y por inspiración divina, como él mismo dijo, se vio obligado a discurrir sobre su vivencia espiritual y ponerla por escrito tras habérsela comunicado a sus discípulos oralmente. Muy consciente de los errores y tergiversaciones que podría acarrear tal empeño, acudió a la norma del discurso más comprensible, claro y exento de equívocos, que es la emanada del caudal argumentativo facilitado por la matemática y la lógica.

El valor irreemplazable de las matemáticas y de la lógica radica en el hecho ya dilucidado por los pensadores griegos desde Pitágoras, que fue recuperado y actualizado por los pensadores musulmanes en cuanto tuvieron noticia del mismo, de que es en ambas disciplinas intelectuales donde la idea de Verdad se define por una decisión irreversible. Sin embargo, esa Verdad cuya coherencia interna sustenta el arte de los números que es, como hemos visto, lo que Ibn Arabi denomina «aritmética», no es la Verdad a la que aspira el sufí, pues, en los límites del conocimiento humano esa Verdad solamente es una verdad lógica vedada a toda experimentación espiritual.

Esta cuestión dio lugar en el Occidente cristiano medieval a la debatida controversia denominada de la «doble verdad», que remitía en el fondo al

problema de la conciliación entre la razón y la fe que emergió con inusitada fuerza en el seno del movimiento conocido como averroísmo latino o aristotelismo heterodoxo. Todo empezó cuando Occidente recuperó el conjunto de los escritos de Aristóteles acompañado de los comentarios de Alejandro de Afrodisias, Avicena y, sobre todo, Averroes, y, aunque no podemos detenernos aquí en la descripción de las circunstancias de tal movimiento, bástenos decir que el mismo tuvo representantes eminentes entre los que figura, de forma más destacada, un docente de la Facultad de Artes de París muy cercano en el tiempo a Ibn Arabi: Siger de Brabante (1235-1281).

Según Siger, cuyas dos únicas autoridades en filosofía eran Aristóteles y Averroes, a los que consideraba paradigmas únicos de la razón, discurriendo sobre una misma cuestión podría llegarse a una verdad conclusiva si se hacía por medio de la razón y a otra de diferente naturaleza si se hacía por medio de la fe. La inmensa convulsión que produjo el averroísmo latino determinó prohibiciones eclesiásticas y la apertura a dos vías, la racional y la espiritual, que en el siglo siguiente serán cauces propios y característicos de dos disciplinas que hasta el momento habían ido unidas: la filosofía y la teología.

Ibn Arabi fue ajeno a esta diatriba entre razón y fe que ya se manifestó en la filosofía andalusí por parte de dos representantes de la misma muy apreciados por él: Ibn Hazm, de Córdoba e Ibn al-Sin, de Badajoz. El primero trató de armonizar ambos dominios acaparados, cada uno de ellos, por los alfaquíes que se atenían a la letra del Texto revelado, de una parte, y los filósofos herederos del pensamiento mutázil que cifraban el encuentro de lo verdadero en la sola ayuda de la razón. El segundo formuló una solución también armónica y complementaria, puesto que la razón y la fe atienden a una misma Verdad desde accesos diferentes pero no contradictorios.

Ibn Arabi trasciende esa dicotomía, como hemos tenido ocasión de observar en las páginas precedentes. En su pensamiento discursivo, cuya función es posterior a su experiencia vivida, queda claro que «Al-lah no es lugar para los acontecimientos» y

«(…) quien no ha saboreado esto, ni tiene ningún avance en su conocimiento, no se ha atrevido a decir que Él es la misma Misericordia o la misma cualidad, sino que se limita a asegurar que Él no es la cualidad ni

otra cosa diferente de ella. Los Atributos del Verdadero, para él, no serán Al-lah, como tampoco lo serán otra cosa diferente a Él, pues no puede negarlos ni considerarlos Su Mismidad. Por ello se inclina hacia esas formas de expresión que son buenas y correctas, aunque otras expresiones ven el asunto de forma más verdadera y supriman cualquier confusión»[150].

De estas palabras no cabe deducir más que lo que las mismas nos dicen: no hay posibilidad de un conocimiento real de la Realidad por la exclusiva vía de formas de expresión racionales que son externas y casi ajenas a la totalidad de una experiencia que excede los límites de lo discursivo intelectual. En el caso de que esa experiencia deba plasmarse en palabras o por escrito, es «bueno y correcto» acudir a los instrumentos que la ciencia, en este caso la matemática, nos otorga siempre que los mismos procedan al establecimiento de un ámbito simbólico o imaginativo. Este es el caso de la secuencia de los números naturales que proceden del 1 por generación matemática que simboliza la procesión de los seres creados por el Uno Eterno e Indivisible, tal como hizo Ibn al-Sid.

En el siglo XIX, el matemático alemán Kronecker (m. 1891) afirmó que «Dios creó a los números naturales y todo lo demás es obra de los humanos». Como sabemos, los números naturales son aquellos que permiten contar los elementos de un conjunto y, por tanto, el recurso primero al que acudimos para definir lo que puede hacerse, en principio, con los dedos de las manos. Posteriormente, la ciencia matemática, el arte de los números, clarificó y desmenuzó el contenido de dichos números estableciendo la teoría de los números enteros, racionales, irracionales y reales que incluyen a todos los anteriores y que tienen lugar geométrico en la recta en la que cada uno de sus puntos es un número real, como también sabemos.

El concepto de número natural se construye a partir de un elemento, la intuición, que la matemática fue desplazando del universo aritmético. La afirmación del matemático alemán hace referencia al universo extramental que está fuera del universo matemático propiamente dicho, que es el mismo al que acuden tanto Ibn al-Sid como Ibn Arabi, cuya maestría aritmética, filosófica y espiritual va de consuno en la argumentación de la Palabra creadora, tal como leemos en la traducción que venimos citando, en el capítulo de la Palabra de Saleh de sus Engarces:

«Has de saber, Al-lah te lo permita, que la razón está edificada sobre la singularidad en sí y que a esta le corresponde lo impar que existe desde el tres en adelante, siendo el 3 el primero de los singulares. En esta Presencia de Al-lah, toma existencia el mundo (…) y aquí no hay más que Identidad (…) y a continuación aparece también la singularidad en el 3 (…) una identidad nueva y afianzada después de su no-existencia frente a la Identidad de Quien la ha dotado de Existencia»[151].

En numerosas citas hemos traído a colación la figura de Plotino y el neoplatonismo y el eco de este en el pensamiento de Ibn Arabi, que en su plasmación escrita da muestras del empleo de gran parte de la terminología metafísica del primero. Además, hay que tener en cuenta que el más notable de los comentaristas de la obra del Maestro fue su hijastro, el ya citado Sadr al-Din al-Qunaui, que supo exponer con gran penetración y claridad las doctrinas de Ibn Arabi de tal manera que nos es preciso acudir a las aclaraciones del primero para lograr un cabal entendimiento del discurso del Maestro. Como todo sufí, cuando expone por escrito sus ideas y, sobre todo, el fruto de su experiencia inefable, lo hace con un lenguaje asequible, que es, en sí mismo, un velo que nos impide su comprensión, a no ser que este se tiña de conceptos en principio ajenos a la experiencia unitiva. Como dice al-Qunaui, la costumbre del Maestro era realizar retiros espirituales con sus discípulos y, cuando se trataba en ellos de hablar de alguna de las muy frecuentes teofanías repentinas que lo embargaban, lo hacían en la lengua de la retórica, al-jitába, sin atender en principio a su forma expresiva clara y asequible al común de los posibles oyentes. Cuando en esa descripción aparecían extremos que necesitaban de mayor aclaración, acudían a la argumentación demostrativa, burhán, y sobre ella discutían y conversaban en profundidad.

Por todo ello, el recurso a la demostración de carácter matemático era necesario cuando se trataba de explicar la existencia de los seres del mundo a partir del Uno indivisible y eterno, en cuyo caso, la teoría platónica resultaba ser la más idónea. No en vano, Ibn Arabi manifestó su predilección por Platón y él mismo, como dijimos, fue calificado como «hijo de Platón». Si leemos con atención la obra del filósofo griego, veremos que el número platónico es la idea de bien representada matemáticamente y que las leyes del cosmos y las ideas mismas de las que aquellas derivan son de naturaleza matemática objetivamente

consideradas[152]. Tanto el conglomerado de elementos en que Platón concibe el ser humano como el conjunto de los movimientos de los astros pueden ser expresados en fórmulas matemáticas. Tiempo, espacio y sonido son también de naturaleza matemática desde cierto punto de vista y, en consecuencia, Platón pensaba que la ley suprema de ese universo podía ser expresada en el lenguaje de los números, es decir, en el del arte de los números que mencionaba Ibn Arabi.

La teoría numérica, que, como sabemos, se remonta a la pitagórica, sirve a Platón para establecer un número cósmico basándose en que el número 1 no era tanto un número como el origen de todos los demás. El número 2 se entendía como el primer par y se adjudicaba a la mujer, siendo el 3 el primer impar atribuido al hombre. Multiplicando los números 3 por 4 y por 5, resulta el número 60 que, elevado a la cuarta potencia, da como resultado 12.960.000. A su vez, este número puede ser representado geométricamente, como hacían los pitagóricos con sus números, dando como resultado un rectángulo midiendo cada uno de sus lados 4800 y 2700, o bien como un cuadrado cuyos lados midieran 3600. Dividiendo 12.960.000 por 360, los días del año, el resultado es 36.000, que, en la teoría platónica, es la cantidad de años que marcan uno de los periodos o fases en las que el universo progresa y se desarrolla.

El científico árabe y musulmán Abd al-Latíf al-Bagdadí (m. 1232), y, por tanto, contemporáneo de Ibn Arabi, afirmó que ninguno de los alfaquíes anteriores a él, excepción hecha de al-Mauardi (m. 1058), había mostrado interés alguno por las demostraciones de carácter aritmético, algo que resulta extraño habida cuenta de que el jurista musulmán de su momento no pudo prescindir de algún tipo de demostración lógica para establecer los fundamentos de sus decretos. Lo mismo podríamos decir, respecto a otras disciplinas del programa intelectual musulmán medieval, de la aritmética propiamente dicha y su base argumentativa, pues es conocida la existencia y obras de matemáticos insignes en el mundo islámico de ese tiempo.

Cuando tratamos de indagar en la existencia de conocimientos matemáticos de los sufíes medievales, es posible pensar que algunos de ellos tuvieron noticia de ellos y los asimilaron para después aplicarlos a la explicación lógica de sus experiencias extáticas. La presencia del Uno, Al-lah, como acicate para una reflexión de orden aritmético coherente solamente fue tenida en cuenta por Ibn al-Sid, primero, e Ibn Arabi después, pero poco sabemos de la fuente matemática de la que recabaron su

información, aunque tengamos noticias dispersas de sus maestros en tales disciplinas.

Al intento, plenamente conseguido por parte de ambos pensadores, de explicitar la secuencia creativa desde el Uno Creador a los múltiples entes creados por medio del arte de los números, vino a sumarse la aportación de la lógica como complemento ideal para estructurar demostraciones racionales de algo que, por su misma esencia, escapa a todo límite racional estricto. En la tarea demostrativa de lo inefable, la lógica aristotélica fue un instrumento decisivo en tanto que su intención era, y es, otorgar fundamento a la consecución de un rasgo de verdad indiscutible en las argumentaciones, de la misma forma en que lo poseen las matemáticas, que se diferencian de la lógica en que esta se mueve en el horizonte del lenguaje y en una cercanía objetiva que no poseen aquellas dado su grado de total abstracción.

LA LÓGICA DEL PRIMER MAESTRO EN LA LÓGICA DEL MAESTRO SUBLIME

Aunque hemos explicado que el aristotelismo entró en el pensamiento islámico teñido de un palmario neoplatonismo y que fue Averroes quien lo restituyó en su carácter originario, no por ello las obras de Aristóteles propiamente dicho dejaron de traducirse sin adherencias ajenas. Es decir, que la obra del Estagirita fue traducida desde sus textos griegos a la lengua árabe quedando un aspecto de la misma, el más propiamente metafísico, rotulado como pensamiento suyo si bien pertenecía a Plotino, como quedó dicho. La obra del Aristóteles genuino, al que los filósofos musulmanes calificaron como el «primer maestro» y cuyo nombre se tradujo al árabe como Aristútalis o Aristu, era mucho más extensa que la de Plotino y entre sus libros figura el conocido como Organon aristotélico, que es el conjunto de los seis tratados de lógica cuyos títulos, de forma resumida, son: Categorías, Sobre la Interpretación, Refutaciones sofísticas, Primeros Analíticos, Segundos Analíticos y Tópicos. Todos ellos tienen que ver con la lógica y sus fundamentos y, sobre todo, con un artificio argumentativo cuyas potencialidades advirtieron enseguida los falásifa: el silogismo.

El silogismo, como sabemos, se construye a partir de proposiciones de orden lingüístico, pero limpias de todo contenido material atendiendo a lo

puramente formal de las mismas y, en este caso, lo formal se entiende como lo universal y abstracto. Como bien advirtió Avicena, el silogismo solamente atiende a la forma del razonamiento y lo define diciendo en su Kitab al-Xifá, o Libro de la Curación: «El silogismo es un discurso, qaul (traducción del griego logos), compuesto de varios asertos que, una vez propuestos, implican o derivan en otro aserto diferente de los anteriores». Con ello, el filósofo se está refiriendo a la composición y estructura del silogismo categórico que Aristóteles expone en sus Primeros Analíticos. Posteriormente, en los comentaristas griegos de la obra aristotélica, encontramos desarrollos y aclaraciones pertinentes que conducen a la comprensión del mecanismo deductivo que el silogismo personifica y que reacordamos ahora para mejor entender la forma en que Ibn Arabi lo aplicó a sus argumentaciones.

Un silogismo es un condicional que se compone de dos premisas y una conclusión. Las dos premisas son, respectivamente, la premisa mayor y la premisa menor, que constituyen el antecedente del condicional, siendo su consecuente la conclusión. Muqaddima es el nombre de «premisa» en árabe y, en esta lengua, «conclusión» es Naticha. Cada una de las premisas es una proposición nominal, es decir, con sujeto y predicado, y en la conclusión, que es otra oración nominal, el predicado que se repite en las premisas no aparece.

Como a pesar de tratarse de oraciones nominales, según la terminología gramatical antigua, se trata de asertos de carácter universal, un silogismo como el ya clásico y tópico como el siguiente: «Todos los hombres son mortales» (primera premisa); «Sócrates es hombre» (segunda premisa); luego: «Sócrates es mortal» (conclusión), puede esquematizarse como MP (primera premisa), SM (segunda premisa), luego: SP (conclusión). En esta, según lo dicho, el término que se repite en las premisas, M, no aparece en la conclusión. Esta formalización permite sustituir cada una de las letras mayúsculas por contenidos reales, si bien el número de combinaciones posibles es abundante. A estas combinaciones se les llama figuras del silogismo y han pasado a la ciencia lógica medieval con nombres aparentemente incoherentes pero que tenían como finalidad la facilidad de memorización de dichas figuras posibles por parte de los estudiantes: Bárbara, Celarent, Darii, ferio, etc. La razón de este complejo sistema reside en que, si observamos el silogismo que hemos puesto como ejemplo, la primera permisa es una afirmación de carácter universal, «todos

los hombres», y la segunda premisa y conclusión son afirmaciones de carácter particular: «Sócrates es». Teniendo en cuenta que las afirmaciones en todos los casos solamente pueden ser universales afirmativas, o del tipo a; universales negativas, e; particulares afirmativas, i, y particulares negativas, o, el silogismo aludido es un silogismo de figura: a, i, i, que a efectos mnemotécnicos los lógicos medievales escribieron como Darii.

Soy consciente del posible interés que estas breves aclaraciones pueden suscitar en el público lector, al que aconsejo acudir, para más información, a la extensa bibliografía sobre lógica que es posible encontrar en la red informática. Por el momento, para nuestros fines, bastará con lo dicho, que es lo que tiene directa relación con la lógica del Maestro.

La fascinación de los pensadores musulmanes por la lógica aristotélica se remonta al momento mismo en que los mismos tuvieron acceso a las obras lógicas de Aristóteles que se estaban traduciendo en Bagdad en el siglo IX. Los mutazilíes fueron los primeros en darse cuenta del inapreciable instrumento silogístico en orden a la consecución de conclusiones irrebatibles desde el punto de vista lógico, como también advirtió al-Axaari y, de forma muy particular, Avicena. En el fondo de ese interés latía la cuestión de la Verdad y de la posibilidad de su aprehensión por medios racionales que sirvieran de complemento al encuentro de esa misma Verdad en la vía del espíritu y que, además, hubiese la posibilidad de argumentar su fundamento por medios lógicos y racionales. Si el Corán manifiesta en numerosas de sus aleyas la necesidad de «entender» racionalmente lo que en él se plasma como Revelación, nada mejor que acudir a un procedimiento deductivo de carácter formal, es decir, universal, que sirva tanto para comprender como para argumentar ante posibles contrincantes dialécticos como fueron los que se dieron cita en la Bagdad del momento.

Avicena, en su libro Al-Ixarat ual Tanbihat ya citado, dice que el propósito de la ciencia de la lógica es proporcionar una herramienta poseedora de leyes que impidan los errores del pensamiento, entendiendo «pensamiento», fiar, como el hecho que tiene lugar cuando alguien, prescindiendo de su propia conciencia, pasa de lo que está presente en su mente a lo que no está presente en ella. Esta transición, dice el filósofo, puede llegar a un objeto y, en el proceso, puede alcanzar el error o la verdad, y por ello es preciso el instrumento de la lógica, pues ella es la única que puede hacernos ver si el procedimiento seguido en el proceso del

pensar ha sido correcto o no lo ha sido en absoluto. También, indica Avicena, el empleo de la lógica en la operación mental sirve para estructurar la realidad que se desea describir en referencia directa a la ayuda que la lógica puede prestar en el caso de descripciones de experiencias espirituales, algo en lo que también coincide Xihab al-Din Iahia Suhrauardi (m. 1191), el aclamado como jeque de la Iluminación oriental. Tanto él como Avicena hablan de dos clases de conocimiento: el inmediato o intuitivo y el lógico. Al primero de ambos lo califica Suhrauardi de testimonio verídico y al segundo de investigación, bahth, siendo el conocimiento de uno mismo el paradigma de conocimiento que lleva a la Verdad. Avicena también participa de la misma opinión y añade que, puesto que la mayoría de las personas no tienen acceso a la experiencia de ese conocimiento verdadero inmediato y evidente, les es preciso acudir a la ayuda que presta el conocimiento lógico que, en su forma silogística, parte de premisas conocidas para llegar a la conclusión que no es conocida de antemano.

Suhrauardi es autor de una obra fundamental en el pensamiento islámico xií, el Libro de la teosofía oriental, Hikmat al-Ixráq, en la que integra el pensamiento de los denominados «platónicos de Persia» y la teosofía de los antiguos sabios de Irán pertenecientes a tiempos anteriores al islam y promotores de una metafísica fundada en la oposición entre la Luz y la Oscuridad. La ontología derivada de este sustrato filosófico niega que la materia sea la responsable de la individualidad de los entes creados, como indica el planteamiento filosófico de naturaleza neoplatónica. En realidad, dice el autor en su obra citada, todos los entes poseen la misma esencia, pues todos son seres y, en consecuencia, son iguales desde el punto de vista lógico. Lo que diferencia a unos seres de otros es su grado de perfección correspondiente a cada uno o, dicho en términos lógicos, el grado de completud con el que reciben el significado universal a todos concedido. Esta tesis, que comparte Ibn Arabi cuando se refiere a la común pertenencia de los entes creados al Uno y en diverso grado de receptividad de Su Esencia en los mismos adecuado, en cada caso, a su innata y particular naturaleza. Esta afirmación hay que entenderla en el sentido en el que Ibn Arabi la interpreta y que es preciso tener en cuenta para no cometer errores de interpretación tanto en este caso como en los anteriores en los que la hemos citado. En el capítulo dedicado a la Palabra de Xuaib de Los Engarces de la Sabiduría, dice el Maestro que quienes afirman que el

Verdadero se refleja en el ser humano en la medida de su disposición no comprenden del todo el aserto, sino que «es el ser humano el que se refleja en el Verdadero en la medida de la imagen en la que el Verdadero se le muestra».

En lo tocante al silogismo, Suhrauardi lo acepta en su totalidad y resalta su valor metodológico y, así, la primera parte de su mencionado libro está dedicada a la explicación del procedimiento de derivación silogística como propedéutica al estudio metafísico en la que incluye la reflexión sobre el Ser supremo y, como tal, susceptible de ser estudiado y argumentado bajo supuestos lógicos. La razón de ello estriba en que la entera noción de Realidad no excluye la consideración del ente creador que, metafísicamente hablando, es el Ente Causa de los entes, sin dejar por ello de estar incluido en el rango cognoscitivo de una parcela de la ontología y, por ende, susceptible de formar parte de una argumentación de carácter lógico como es el silogismo.

Algacel en su libro Qistas al-Mustaquím, o La Balanza Correcta, trata de demostrar que el silogismo está presente en el Corán y, por tanto, es una herramienta muy útil para los teólogos basándose en la aleya: «¡Pesad con una balanza exacta!» (XXVI, 182). Al comienzo de este libro decíamos que la presencia de la Balanza en el pensamiento teológico del islam tiene especial relevancia, y a sus diversas acepciones lógicas y relacionadas con el silogismo, Algacel dedica varios de los capítulos de su citada obra, todos ellos relacionados con el silogismo categórico aristotélico que ya conocemos.

En el capítulo segundo del Qistas, Algacel nos dice que un ejemplo del silogismo categórico en el Corán es la aleya 259 de la azora II del mismo:

«¿No has visto quién (Nemrod según la tradición islámica) disputaba con Abraham sobre su Señor porque Al-lah le había dado el dominio? Cuando Abraham dijo: “Mi Señor es quien da la vida y da la muerte”, dijo: “Yo doy la vida y doy la muerte. Entonces Abraham dijo: “Al-lah trae el sol por oriente, tráelo tú por occidente”. Así fue confundido el infiel. Al-lah no dirige al pueblo impío».

Sobre la letra de esta aleya, Algacel construye dos silogismos. El primero de ellos es: «Todo el que pueda hacer salir al sol es un dios» (primera premisa); «Mi Dios puede hacer que salga el sol» (segunda

premisa); luego: «Mi Dios es Al-lah y no tú» (conclusión). Observemos que esta figura silogística es la misma Darii que puse como ejemplo anteriormente referida, en aquel caso, a Sócrates.

El segundo silogismo que Algacel construye a partir de los datos de la misma aleya es: «Mi Señor es el Único que puede hacer que salga el sol» (primera premisa); «El único que puede hacer que salga el sol es un dios» (segunda premisa); luego: «Mi Señor es un Dios» (conclusión). En este caso, Algacel emplea la figura Bárbara, puesto que tanto premisas como conclusión son, a juicio del filósofo, universales afirmativos, si bien cabría interpretarlos de otro modo según la clasificación de las proposiciones ya mencionada. En su obra, Algacel trae a colación muchos más ejemplos de posibles construcciones silogísticas basadas en aleyas reveladas y de ello no vamos a hacer mención detallada aquí, dejando al lector la oportunidad de consultarlas tanto en el Qistas como en un excelente artículo publicado sobre el tema[153]. Nuestra intención aquí es destacar la importancia que el razonamiento deductivo basado en el silogismo tuvo en el pensamiento islámico y el sólido precedente que ello representa para la argumentación silogística al modo aristotélico de la que hace gala, con maestría, Ibn Arabi.

IBN ARABI: LA LÓGICA DE UN SUFÍ

La presencia de la función intelectual en el iniciado espiritual tiene dos aspectos: el primero es que en la Revelación se puede encontrar todo lo que el intelecto requiere, pues nada hay más racional que el testimonio de los profetas o Enviados de Al-lah que no hacen más que transmitir Su Palabra confirmando con ello, como dice Ibn Arabi en sus Engarces, lo mismo que la razón descubre. Además, los Enviados proporcionan más conocimiento que el que proporciona el entendimiento, pues este no alcanza al misterio de lo Trascendente. El segundo de los aspectos deriva del anterior, pues, habida cuenta de la insuficiencia de la razón, la percepción de la Realidad que proporciona la experiencia del iniciado en la Vía deriva en una certeza imposible de alcanzar por ningún procedimiento discursivo. A estas dos modalidades de conocimiento, el Maestro añade una visión más universal que supera a las propias de los sufíes de su tiempo a la vez que las asume.

Teniendo en cuenta que el conocimiento derivado de la Revelación es superior a cualquier otra forma de conocimiento, el entendimiento humano

está en un nivel inferior respecto del anterior y a este le sigue el conocimiento propio del común de los creyentes que no precisan pruebas ni argumentaciones racionales para fundamentar su fe. El representante de esta asunción, en la historia del pensamiento islámico, la encontramos en el mutazilí Abd al-Chabbar (m. 932), que, en su obra titulada abreviadamente como Al-Mugni, indica que el ser humano puede encontrar en sí mismo los indicios racionales para alcanzar la meta cognoscible sin necesidad de pruebas ni argumentos para llegar a ella, tal como indica la aleya revelada: «Hay en ello, sí, una amonestación para quien tiene entendimiento, para quien aguza el oído y es testigo» (L, 37). Quien tiene un Conocimiento derivado de la Ciencia del corazón es el sufí y quienes acuden al razonamiento intelectual para aprehenderlo son los entendidos en la Palabra, los ya mencionados mutakal-limún, para quienes los datos revelados precisan de un cabal entendimiento racional. Ambos extremos, el revelado y el racional, que son plasmación de la experiencia coincidente de la fe y la razón, son complementarios a pesar de su diferente procedencia y, por tanto, el uso de la razón y sus argumentos puede resultar útil y beneficioso. Ibn Arabi da cuenta de esta divergencia/coincidencia cuando nos dice que

«(…) para el conocedor, el Verdadero es el Reconocido, el que no puede ser negado. Las gentes del Reconocido en el mundo inmediato lo son en la finalidad del Todo (…). Por ello sabe de la fluctuación del Verdadero entre las imágenes, dándose cuenta de Él en la diversidad de las formas. Desde sí mismo se conoce y su sí mismo no es otro para la Ipseidad del Verdadero (…). Entonces es cuando se le llama el conocedor, el sabio y también el no-conocedor, el no-sabio»[154].

Es también en el capítulo dedicado a la Palabra de Xuaib[155] de los Engarces donde Ibn Arabi evidencia la exactitud de su comprensión de los términos filosóficos de origen aristotélico y su maestría en aplicarlos cuando rebate la tesis axaarí sobre la creación continua del mundo de la que ya hemos hablado. Dice el Maestro que los discípulos de al-Axaari no entendieron correctamente la formulación de la creación continuada o creación en cada instante porque no advirtieron que el mundo en su totalidad es un conjunto de propiedades accidentales y que es por ello por lo que aquel cambia en cada instante. La presencia del accidente conlleva la

correlativa, que es la de la sustancia, y, de acuerdo con Aristóteles, es el accidente el que determina a la sustancia, que, en su realidad propia, es inamovible. El accidente, dice Ibn Arabi, no se sustenta a sí mismo y precisa de un sustrato permanente en que pueda manifestarse y sea receptivo a la acción pasajera del mismo, es decir, la sustancia. Esa receptividad es de naturaleza accidental, pasajera y contingente, y por esencia precisa de un receptáculo que la manifieste.

Con igual maestría y conocimiento de la lógica aristotélica Ibn Arabi discurre, en el capítulo dedicado a Saleh en sus Engarces, sobre la Creación realizando para ello una original e inusitada síntesis de la argumentación aritmética con la silogística. Dice en dicho capítulo de su obra que la razón se basa en la singularidad y, por ello, le corresponde el impar que se encuentra desde el número tres en adelante, siendo este el primero de los singulares, de forma similar a lo que opinaba Platón sobre este número, como dijimos. Sin embargo, Ibn Arabi traslada este postulado a un nivel superior que es el de la Orden divina de la que procede el acto creador en el que se enfrenta «el tres con el tres», habida cuenta de que, cuando leemos en la aleya revelada que Al-lah dice: «Cuando deseamos una cosa, solamente le decimos: Sé y es», entendemos el Acto creador como, dice el Maestro, cuando alguien ordena a otro levantarse, este no puede más que obedecer y se levanta respondiendo a la orden que se le ha dado y, por tanto, el acto de levantarse es el acto del que obedece, no el del que ha dado la orden. Esta mediación es la simbolizada por el 3: una no-existencia de la orden, seguida de la orden a la que sigue el cumplimiento del acto ordenado, que, desde el punto de vista de la creación del mundo, es el cumplimiento de la singularidad peculiar que el tres simboliza numéricamente.

La triplicidad inserta en la Orden creadora se puede trasladar, para su comprensión lógica, al esquema tripartito de la estructura de un silogismo categórico que Ibn Arabi describe con precisión aristotélica a partir de la constatación de que el 3 es el determinante del origen de la creación y cuya naturaleza triple remite a unos dos antecedentes y una consecuencia. Ello implica la formulación de un argumento demostrativo «compuesto de tres partes, según un sistema determinado y unas condiciones específicas», es decir, según las condiciones que sustentan la formulación de un silogismo categórico y «solo así se puede llegar a una conclusión, y esta formulación, desde el punto de vista de construcción lógica, es imprescindible según el

Maestro, que expone con claridad aristotélica el detalle de la formulación silogística que se pretende:

«El que especula (racionalmente) construye su argumento a partir de dos premisas, estableciendo un enlace entre ambas, como lo es el coito, siendo entonces tres y no más por la repetición de uno de los elementos repartidos entre ambas. Acontece el resultado que se desea cuando se produce ese ordenamiento en sus condiciones específicas, al relacionar ambas premisas con la repetición de uno de sus elementos singulares en cada una de sus partes y con lo que se hace correcto su carácter impar»[156].

Con el fin de aclarar mejor el contenido del silogismo categórico descrito en relación al Acto creador del que resulta un universo cuyo fundamento numérico es el 3, como el número de proposiciones del silogismo aristotélico y como el resultado de la unión entre la mujer y el hombre que deriva en el nacimiento de un tercer ser que es el hijo, como ejemplo práctico de un acto creador humano, Ibn Arabi nos dice en el mismo capítulo de sus Engarces que la creación del mundo es comprensible por medios deductivos lógicos. Así, dice, si queremos argumentar que la existencia del mundo procede de una causa, podemos decir que todo lo que es contingente o accidental, como la existencia del mismo, que pudo ser o no pudo ser, tiene un sentido en tanto que Acto creador ya realizado. Desde esta aseveración, podemos decir, como primera premisa, que disponemos de dos términos: lo contingente y el sentido de su existencia real. A continuación, dice el Maestro, podemos establecer una segunda premisa que establecería que el mundo es contingente, «repitiendo contingente en las dos premisas establecidas. En la conclusión del argumento categórico, debe aparecer el término mundo, «resultando que el mundo tiene sentido y, de esta forma, aparece en la conclusión lo mencionado en la primera premisa: la causa.

En el Libro del Alif que citábamos en páginas anteriores según la traducción de quien esto escribe, Ibn Arabi nos proporciona nuevas aclaraciones sobre la presencia de la triplicidad en el orden creado y aduce, de nuevo, argumentos de carácter lógico y aritmético. En este caso, el Maestro salvaguarda la independencia del 1 respecto a los números naturales que le siguen y que proceden de él, de la misma forma que el Uno-Al-lah está fuera de los seres por Él creados y, a la vez, es parte de

ellos. Por ello dice en la citada obra que la manifestación para nosotros de la Unidad solamente es posible por su aprehensión intelectual en dos estados o rangos, aunque la mayoría de la gente es ignorante e imagina que la plasmación de lo creado solamente es producto de dos supuestos, algo que, dice el Maestro, es absurdo, pues «todo proviene del 3, que deriva del 2 y el 1, siendo así que si el 1 no va acompañado del 2, no existe entre ambos potencia productiva alguna».

Aludiendo de nuevo a la unión física entre lo masculino y lo femenino en el ser humano o entre el macho y la hembra en el dominio animal, el nacimiento de una nueva criatura resultante de dicha unión, el 3, no hubiera sido posible sin la suma previa del 1 y del 2. Tal unificación o suma viene respaldada, dice Ibn Arabi, por la aleya revelada: «Si hubiera habido (entre los cielos y la tierra) otros dioses distintos de Al-lah, se hubieran corrompido (esos cielos y esa tierra)» (XXI, 22). En este caso, el Maestro aduce el argumento silogístico para dar fundamento a lo dicho indicando que otro ejemplo de ello lo tenemos en las premisas lógicas que formulan proposiciones correctas, teniendo en cuenta que «no se formula nunca una conclusión lógica si no es a partir de dos premisas». Cada una de estas premisas, dice Ibn Arabi, «consta de dos términos, siendo uno de ellos el predicado del otro y este tampoco se deduce:

«Es como si dijésemos: "el sultán es un tirano y Jalid es un hombre". Aquí vemos cuatro términos y no uno solo, pero no hay conclusión posible a partir de esas dos proposiciones y esos cuatro términos: sultán, tirano, Jalid y hombre (…). Ello se debe a que la deducción lógica es un caso especial de argumentación y está sujeta a condiciones especiales, siendo la imprescindible el que se repita en las dos premisas un mismo término»[157].

Temiendo no haber sido entendido del todo, Ibn Arabi propone un ejemplo que resulte «más cercano a quienes tratan de asuntos canónicos religiosos», Ibn Arabi expone un silogismo referido a la prohibición de beber vino o bebidas alcohólicas diciendo que si lo que desea es llegar a la conclusión lógica que manifieste esa prohibición, diríamos, como primera premisa, que «todo vino es bebida alcohólica prohibida». En esta proposición, dice, hay dos términos: bebida alcohólica (el vino) y prohibición. A esta premisa, le seguirá otra que dirá: «El vino es bebida alcohólica», en la que se repite el término alcohólico. Necesariamente,

desde el punto de vista de la formulación del silogismo, la conclusión será: «El vino está prohibido», sin contradicción lógica alguna.

Otra cosa, dice el Maestro, es que el juicio que expresamos en cada una de las premisas sea correcto o no lo sea, es decir, verosímil o no. Atendiendo al carácter de fórmula deductiva del silogismo propuesto por Aristóteles, es cierto que los conceptos que pueden atribuirse a las premisas que hemos señalado como S, P, y M pueden ser absurdos o que no tengan realidad alguna. En cualquier caso, la fórmula siempre dará un resultado lógico independientemente de su carga conceptual y, por ello, la validez del silogismo categórico es de aplicación universal. Por ello, Ibn Arabi dice en su escrito que la adecuación a la realidad de los términos empleados en el silogismo es cuestión que precisaría ser tratada en otro momento, bastándonos con saber que, en el caso de las prohibiciones, la ley islámica contiene muchas otras derivaciones, antecedentes y consecuentes que podrían argumentarse también de forma lógica.

148 Interprète des Désirs, op. cit., p. 99.

149 Engarces…, op. cit., p. 116.

150 Ibid., p. 117.

151 Ibid., p. 64.

152 G. M. A. Grube, El pensamiento de Platón, Gredos, Madrid, 1973, p. 30.

153 Martin Whittingham, «Syllogisms as the stops to Heaven», en Al-Ghazali and the Qur´an: One Book, many meanings, Routledge, Londres, 2007.

154 Engarces de la Sabiduría. op. cit., p. 70.

155 Xuaib es uno de los cuatro profetas del islam mencionado por su nombre en el Corán.

156 Engarces… Op. cit., p. 64.

157 Libro del Alif, op. cit., p. 17 de mi traducción aún no publicada.

ANALOGÍAS: EL PENSAMIENTO DE IBN ARABI Y EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL

La experiencia sufí, como en gran medida la de gran parte de los místicos de otros credos religiosos, es una vivencia de la Totalidad que

impide percibir las realidades del mundo de forma fragmentaria y rechaza una tajante división en los medios, racionales o intuitivos, para entender dicha vivencia. El sufí sabe que todos los entes creados son Al-lah, pero también conoce que Al-lah no es todos los seres por Él creados, de tal manera que Su Unidad indisoluble no se fragmenta en la pluralidad, aunque esta es el espejo donde el Uno se ve.

Ibn Arabi, como Maestro supremo de la Vía, es paradigma de esta experiencia totalizadora y, como tal, en su experiencia podemos advertir un nivel trascendente y espiritual y otro racional e intelectual. El primero deriva de una vivencia intransferible e inefable, y el segundo, de la reflexión sobre esa experiencia, que, al ser descrita, precisa de instrumentos lógicos y lingüísticos idóneos. La totalidad universal derivada de la síntesis armónica de ambos niveles nos permite hablar del Maestro Sublime como un sufí y como un pensador que despliega el catálogo completo de su sabiduría, que puede entenderse como un sistema filosófico propio. Así, como hemos tenido ocasión de ver en las páginas precedentes, Ibn Arabi es maestro de la metafísica y, dentro de ella, de la ontología o tratado del ente real, de la teoría del conocimiento o indagación de las formas posibles de ejercicio intelectual y de la teodicea o tratado del Ente por excelencia. Junto a estos tres ámbitos, también nos expone una cosmología, una lógica y una ética constituyendo la totalidad de un sistema de pensamiento equiparable al propio de los filósofos de todos los tiempos, o, por lo menos, hasta el siglo XIX.

Tal circunstancia nos permite abordar algunas cuestiones que entran en el dominio de la filosofía comparada, abriendo con ello un acceso todavía poco transitado en profundidad. Dicho ejercicio comparativo puede hacerse sobre los precedentes filosóficos del pensamiento de Ibn Arabi, algo que en parte hemos ya hecho, y sobre las ideas, conceptos o sistemas de pensamiento que están muy alejados en el tiempo posterior a su obra, como es el caso de los que expondremos a continuación referidos al pensamiento occidental. En ellos podemos observar una clara analogía de fines por encima de las divergencias propias del fundamento filosófico que los sustenta, entendiendo el concepto de analogía como la relación de semejanza entre ideas y planteamientos sistemáticos procedentes de filósofos que muy posiblemente nunca supieron de la existencia del Maestro murciano. El intento comparativo que aquí realizamos es, en gran medida, pionero, y por ello se mantiene en los límites de lo posible y queda

sujeto a posteriores indagaciones que pueden partir del punto de vista consistente en que los sistemas occidentales a los que aludiremos parecen haber percibido el eco de las reflexiones de Ibn Arabi. Para evitar errores y exageraciones comparativas, deberemos atenernos a la observación de paralelismos y similitudes, dando por sentado que el Maestro sufí representa lo que en algún momento Sartre definió como el singular/universal hablando de Kieekegaard, al que situaba en el corazón de la paradoja: el filósofo danés murió, pero sigue vivo para nosotros. La singularidad del pensamiento de Ibn Arabi es, precisamente, la seña de identidad de su universalidad, pues nadie como él ha transmutado lo particular de su vivencia en lo universal de su reflexión, y si a la primera solo pueden acceder quienes sean adeptos a la Vía, lo segundo está abierto a toda clase de lecturas que proyectan un horizonte cognoscitivo que supera todas las fronteras espaciales y temporales.

La Unidad y Unicidad divinas son el firme cimiento sobre el que se asienta todo el edificio cognoscitivo y espiritual de Ibn Arabi, y, por ello, este será el fundamento sobre el que ejerceremos el ejercicio comparativo que a continuación exponemos. Para fijar claramente este propósito, es preciso recordar que, como objetos de conocimiento, la Unidad y Unicidad divinas sobrepasan los límites de las posibilidades del humano entendimiento, pues, como dice el Maestro, cualquier otro que no fuese Al-lah puede conocerlo, pues su impenetrable velo es Su propia Unicidad, siendo Su velo Su misma existencia, ya que Él está cubierto por su Unicidad de una manera inexplicable de tal manera que ningún profeta ni enviado, ningún santo ni ángel pueden alcanzarlo: «Su mensajero es Él, Su Palabra es Él. Él ha mandado Su Ipseidad desde Él mismo hacia Sí Mismo, sin intermediario o causalidad que Él mismo (…). Cualquier otro que no fuese Él no existe y no puede aniquilarlo»[158].

NICOLÁS DE CUSA

La obvia insuficiencia humana para describir la naturaleza esencial de la Unidad divina absoluta obliga a quienes tratan de hacerlo a recurrir a imágenes o intuiciones de orden lógico o matemático, como hizo el Maestro Sublime, y, antes que él, Ibn al-Sid cuando hablaron del 1 como símbolo de la presencia constante de la Unidad en la Creación. No tenemos noticia de

que el pensador alemán Nicolás de Cusa (1401-1464) hubiese leído las obras de ambos pensadores, aunque sabemos que su pensamiento tiene rasgos notables de neoplatonismo y que su obra es vehículo de transmisión del mismo en el seno del humanismo.

El sistema de Cusa es netamente neoplatónico y parte de la intuición de Dios/Uno, absolutamente trascendente e incognoscible bajo el cual está el mundo sensible, cuya pluralidad se armoniza y unifica en la Unidad, como coincidencia de opuestos. Los entes del mundo son finitos y limitados, que tienen un término de comienzo y otro de final, y fuera de ellos debemos suponer la existencia de un término infinito que es la causa de toda finitud, siendo ese término Dios, en cuya Esencia se identifican todos los contrarios propios de lo finito: el ser, el no-ser, la existencia, la no-existencia y lo posible y lo necesario.

El universo, según Nicolás de Cusa, a quien el papa Pío II le encomendó la predicación de una cruzada contra los turcos en 1460, es una teofanía divina, apparitio Dei en sus palabras, y un libro escrito por Su Dedo. Para explicar la relación entre Dios y los seres del mundo en su totalidad, el autor de La docta ignorancia, una de sus obras principales, nos dice que todo lo que el mundo contiene preexiste en Dios, que debe concebirse como la concentración de la totalidad del mismo inherente a la Unidad divina. Acudiendo a un símil matemático, Cusa indica que esa adhesión o inherencia puede entenderse de la misma forma en que los puntos están en la línea y, de la misma forma, todas las cosas particulares están «complicadas en Dios», como los puntos actuales y potenciales entán en la línea y Diso está «explicado» en todas ellas por lo mismo.

Dios, dice Nicolás de Cusa, está presente en todos los singulares creados negando todo asomo de panteísmo en esta afirmación, pues, aunque lo esté, no es ninguna de esas singularidades, pues no cabe decir que no está ausente de un lugar quien no está presente en ninguno. Recurriendo al símil aritmético, el pensador dice:

«Como la grandeza existe sin cantidad, así también Dios mismo es todo lugar sin espacio (…) y por ello no es ninguno de los entes, como tampoco es un lugar o un tiempo, aunque sea Todo en todas las cosas, de la misma forma que la unidad es todo en todos los números puesto que suprimida aquella, el número no existe ya que solo por ella puede existir. También la unidad es todo número, no en sentido cuantitativo, sino por

modo de complicación y, por ello, el uno no es ningún número, como tampoco lo son el dos y el tres»[159].

Sin olvidar la raigambre platónica de las formulaciones anteriores, es imposible no pensar, a la vista de lo subrayado en el texto, en Ibn al-Sid y, sobre todo, en Ibn Arabi cuando nos habla del 1 en su Libro del Alif, de la misma forma en que pensamos en él cuando leemos en otro fragmento del mismo libro de Cusa que «todo número no es otra cosa que la aparición del poder del 1 no numerable y sin límites, pues los números no son otra cosa que especiales modos de la aparición del poder mismo de la unidad». Aunque Nicolás de Cusa cita a Pitágoras, a Platón y a Aristóteles en su argumentación, su disquisición aritmética, a la vez que metafísica, está mucho más cerca de la que realiza Ibn Arabi, como podemos leer en La docta ignorancia:

«La generación es la repetición de la unidad, esto es, multiplicación de la misma naturaleza que procede del padre al hijo (…), la generación de la unidad desde la unidad es una repetición de la misma, esto es, la unidad multiplicada solamente una vez, porque si se multiplicara la unidad dos o tres veces, o indefinidamente, entonces, la unidad por sí procrearía otra cosa»[160].

BARUC SPINOZA (1632-1677)

La metafísica como disciplina filosófica que atiende al estudio del ser en todas sus manifestaciones adopta las formas y los modos de pensar de una época y de unas circunstancias determinadas en cada momento del tiempo. Sin embargo, más allá de las connotaciones temporales que contienen esas variantes, no deja de ofrecernos semejanzas y regularidades que son universales que explican la traductibilidad de las diversas filosofías sea cual sea el lugar y el tiempo en el que se han elaborado. El pensamiento islámico sabía que los griegos filosofaron sobre el mundo externo y, sobre esta certeza, elaboraron sistemas cuyo punto de partida era el interior de las cosas del mundo remitiendo su fundamento a un principio inamovible que, además, se reveló en forma de Palabra. Esta tarea facilita nuestra comprensión de la existencia de una filosofía universal que unifica y

engloba los tres pilares de toda reflexión intelectual: Dios, el alma y el mundo. El pensamiento islámico en general, y el andalusí en particular, da muestras de esa meditación que proporcionó al sabio, árif, el léxico y los conceptos adecuados para discurrir con coherencia y escribir con lucidez, tal como hizo Ibn Arabi. El equilibrio entre lo subjetivo y lo objetivo, entre espiritualidad y religión, y entre intuición y razón, del que da abundantes pruebas en su obra, abre la puerta a un ejercicio de consideraciones comparativas o analógicas meramente filosóficas que superan el tiempo y el espacio.

Este es el caso de la presencia del pensador judío holandés de raíces hispanas Baruc Spinoza, en ese ejercicio analógico que ha llevado a algunos estudiosos del pensamiento islámico a considerar su pensamiento como reflejo lejano pero, a la vez, cercano y certero del pensamiento islámico, además del judío del que, sin duda, era heredero. En 1978, Roger Arnaldez habló brevemente sobre ello en un artículo[161] y quien esto escribe aludió por primera vez en España, en 1990, a la similitud entre algunos planteamientos de Spinoza e Ibn al-Arif, de Almería, en un artículo citado ya en este libro del que hace mención, en 2010, un estudioso francés[162].

De estos acercamientos y de algunos otros que inciden sobre la misma cuestión, pudo derivarse la tesis que considera el hecho de que fueron los pensadores musulmanes y judíos quienes condujeron a Spinoza a proporcionar un fundamento racional a su sistema del que él mismo dijo en una de sus Cartas: «No me jacto de haber descubierto la mejor filosofía, pero sé que conozco la verdadera».

Está comprobado que en la biblioteca del filósofo de Amsterdam estaban las obras de Maimónides y sabemos que conocía la obra de pensadores musulmanes como Avicena, Algacel e Ibn Hazm, si bien no nos consta que hubiera leído el Corán, aunque es presumible que conociera algo de él. El mundo islámico que le era contemporáneo era el del Imperio otomano, que en esos momentos estaba enfrentándose al creciente poder de sus vecinos austríacos, rusos y persas, y a serios problemas de organización política interna. En su Tratado teológico-político, Spinoza se refiere a los turcos con cierto desdén, que venía a ser la actitud comúnmente compartida por los occidentales en ese tiempo.

Lo que importa ahora es realizar una breve reflexión comparativa entre la idea de la Sustancia Única, Al-lah, y sus Nombres, tal como Ibn Arabi la explica, y lo que Spinoza manifiesta acerca de Dios como única Sustancia

poseedora de infinitos atributos. Observemos que he dicho «comparación entre ideas» con la intención de preservar el territorio reflexivo propio de cada uno de ambos pensadores cuyos planteamientos últimos remiten a puntos de partida diferentes; un racionalismo estricto en el caso de Spinoza y una experiencia intuitiva privilegiada en el de Ibn Arabi. Sin embargo, resulta sorprendente leer que el primero parece alejarse del dominio de la razón al que se somete, para emitir una opinión que lo acerca no ya a los postulados del Maestro, sino también a los de los promotores de la Unión intelectual de los pensadores andalusíes ya estudiados:

«El razonamiento no es en nosotros lo más excelso, sino que es como una escalera a través de la cual ascendemos al lugar deseado, o como un buen espíritu que, lejos de toda falsedad y engaño, nos anuncia el bien supremo a fin de incitarnos a buscarlo y unirnos a él, y esa unión es nuestra suprema salvación y beatitud»[163].

Palabras estas que suscribirían sin reparo Avempace e Ibn Tufayl y que en Spinoza están refrendadas por su aserto de que Dios es la primera y la única causa de todo cuanto realizamos y ejecutamos, además de por su convicción de que la verdadera filosofía consiste en el descubrimiento del «verdadero bien» sin cuyo conocimiento es imposible una vida felíz. Judío apartado de su comunidad desde muy joven por acusación de ateísmo, Spinoza se dedicó a construir un sistema mediante la pura razón esperando demostrarlo de acuerdo con métodos geométricos. En su opinión, las matemáticas constituían el método por medio del cual podría obtenerse y comprenderse la verdad en tanto que solamente en las matemáticas se encuentra el poder de la razón en su actividad libre y sin ataduras. Para entender cabalmente el pensamiento de Spinoza, sobre todo el expuesto en su Ética demostrada según el orden geométrico, hay que tener en cuenta su distinción tajante entre la razón pura y la imaginación, y, como en el caso del silogismo al que acudió Ibn Arabi, la conclusión que deriva de unas premisas formales depende solamente de los conceptos y no de las imágenes que formalizamos en las premisas.

Cuando se trata de entender el Dios de Spinoza, este formalismo implica despejar del horizonte cognoscitivo toda imagen y todo atributo antropomórfico, de forma que el resultado es un concepto abstracto e impersonal y esta suprema impersonalidad es lo que caracteriza al

pensamiento del filósofo sobre el Ser Único, entendido como una Sustancia absolutamente infinita, indivisible y única frente a la cual no puede darse ni concebirse ninguna otra sustancia excepto ella misma. Como Spinoza dice en la proposición XV de su Ética, «todo cuanto es, es en Dios y sin Dios nada puede concebirse». Además esa Sustancia única, Dios, consta de infinitos atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita, como leemos en la proposición XI de la misma obra, entendiendo atributo como «aquello que el entendimiento percibe de una sustancia como constitutivo de la esencia de la misma»[164].

Para el racionalismo spinozista, el conocimiento del hecho de que en Dios coinciden el orden lógico y el ontológico, manifiesta la forma de conocimiento más perfecta y completa en relación a la cual todas las demás indagaciones resultan parciales y subordinadas, y, a partir de esa coincidencia cognoscitiva, Spinoza emprende la tarea de «averiguar si había un verdadero bien capaz de comunicarse, por el que el alma pudiera ser afectada con exclusión de todo lo demás y si existía realmente algo cuyo descubrimiento u adquisición, le hiciera poseedor de una alegría continua y suprema para toda la eternidad», como dice en su citada obra.

En la proposición XVIII de la primera parte de su Ética, que se imprimió después de su muerte, Spinoza manifiesta que Dios es causa inmanente y pasiva, no transitiva, de todas las cosas. Ello implica la consideración de Dios como causa eterna y, si nos atanemos a la ecuación que el filósofo propone: Dios = naturaleza, decir que Dios es causa inmanente es otra manera de decir que todas las cosas deben ser explicadas en cuanto pertenecientes al sistema único que engloba a todas, es decir, a la naturaleza/Dios, de forma que nada puede ser concebido como exterior a la misma ni independientemente de ella. Aunque este postulado difiere esencialmente del propio del pensamiento musulmán que nos habla de un Dios creador y distinto de Su Creación, en la proposición XXIV de la parte quinta de la misma obra, leemos algo que en gran medida está cerca de los asertos espirituales sufíes: «Cuanto más conocemos a las cosas singulares, más conocemos a Dios». La paradoja «racional» que resulta de esta afirmación, aplicada al orden práctico, nos acerca a la propuesta de Ibn Arabi que preconiza la asimilación de las Cualidades dvinas por parte del iniciado y el autoconocimiento como conocimiento de Al-lah.

En el pensamiento de Spinoza, el universo que el creyente percibe como creado es la Natura naturara, la naturaleza hecha a sí misma

naturaleza, a cuyo conocimiento se accede por lo que él denomina «ciencia intuitiva». Esta ciencia es la que se alcanza después de que el entendimiento ha transitado por los sentidos y la razón, y resulta ser el conocimiento perfecto y adecuado que se remonta a la primera causa, en la que el ser humano conoce todas las cosas bajo el aspecto de eternidad, sub specie aeternitatis. La contemplación, no de Dios, sino de la idea de Dios, que alcanza el filósofo llegado a esta etapa de su reflexión, es una especie de contemplación al modo de los espirituales andalusíes mencionados, Avempace e Ibn Tufayl, a los que se añade Ibn al-Arif, de Almería. En dicho estado, el sabio puede entregarse a la consideración de los atributos divinos y observar, en la medida de su capacidad, el grandioso despliegue de los mismos, teniendo en cuenta «que este género de conocimiento deriva en el conocimiento de la esencia de las cosas». A este respecto, también Spinoza acude a un ejemplo demostrativo de carácter numérico:

«Dados tres números, se trata de obtener un cuarto que sea al tercero como el segundo es al primero. Los mercaderes no dudan en multiplicar el segundo por el tercero y dividir el producto por el primero y ello, o bien porque no han echado en olvido aún lo que aprendieron (…). Ahora bien, cuando se trata de números muy sencillos, nada de esto es necesario. Por ejemplo: dados los números 1, 2 y 3, no hay nadie que no vea que el cuarto número proporcional es el 6 y ello con absoluta claridad»[165].

En el escolio final de la tercera parte de su Ética, Spinoza nos habla de la utilidad para la vida humana que deriva del conocimiento real de las causas, origen y naturaleza de los afectos. En unas reflexiones muy cercanas a las formuladas por los sufíes cuando hablan de la Belleza, el Amor y la relación indisoluble entre Creador y criatura, el filósofo alude a la progresiva y creciente beatitud resultante del conocimiento cada vez más perfecto de Dios:

«Esta doctrina (la expuesta anteriormente sobre los afectos humanos), además de conferir al ánimo un completo sosiego, tiene también la ventaja de que nos enseña en qué consiste nuestra más alta felicidad o beatitud, a saber: en el solo conocimiento de Dios, por el cual somos inducidos a hacer tan solo aquello que el amor y el sentido del deber aconsejan. Por ello entendemos claramente cuánto se alejan de una verdadera estimación de la

virtud aquellos que esperan de Dios una gran recompensa o pago de su virtud y sus buenas acciones, como si se tratase de recompensar una estrecha servidumbre, siendo así que la virtud y el servicio a Dios son ellos mismos la felicidad y la suprema libertad»[166].

Cuando el espíritu del sufí ha realizado a Al-lah en su ser, se convierte en algo similar a una pantalla que colorea la luz pura al filtrarla y que aquella es más transparente cuanto más perfecta sea la Unión y a esta experiencia hemos ya aludido con detenimiento en su lugar diciendo que, en ese estado, los sentidos con los que el adepto ve, oye o siente, son los mismos con los que Al-lah lo ve, lo oye o lo siente. En el corolario de la proposición XI de la segunda parte de su Ética, dice Spinoza al hablar del alma humana como parte del entendimiento divino:

«Cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto que se explica a través de la naturaleza humana, tiene esta o aquella idea. Y cuando decimos que Dios tiene esta o aquella idea, no solo en cuanto constituye la naturaleza del alma humana, sino que tiene también, a la vez que la del alma humana, la idea de otra cosa, entonces decimos que el alma humana percibe esa cosa de un modo parcial o inadecuado»[167].

En la medida en que las ideas que constituyen el alma humana resultan ser una consecuencia lógica de ideas que refleja el verdadero orden de la naturaleza, Spinoza entiende que el alma humana se convierte en parte de la infinita idea de Dios y en esa medida y bajo dichas condiciones, el alma se puede considerar eterna. Desde otra dimensión, pero sobre el mismo horizonte discursivo, para el sufí las facultades sensibles pueden llegar a ser soportes del espíritu o espejos que refracten Su Luz, y para quien logra realizar al Ser en relación al prototipo de los seres, la facultad respectiva se vuelve la expresión directa del Entendimiento universal, de tal modo que «oye» las esencias eternas de los entes, las «ve» o las «saborea»[168].

Caben otras muchas reflexiones nacidas del ejercicio comparativo que hemos hecho, que debe tener como fin no solamente revelar semejanzas, sino también detectar diferencias. En todos los casos, la tarea que queda por hacer debería atenerse a una metodología que, en el terreno de la filosofía o el pensamiento comparado entre sufismo y pensamiento occidental, ya

definió H. Corbin cuando indicaba que la finalidad que debe alcanzar tal empresa es lo que en alemán se conoce como Wesenschau o percepción intuitiva de una esencia[169]. Las metas que postulan tal intento tienen rasgos propios y característicos que remiten a una especie de encuesta fenomenológica que indaga por la esencia de lo que aparece y es manifiesto, prescindiendo, en principio, de indagaciones relativas a su condición, raigambre o procedencia espiritual o intelectual. El dato que sirve a tal propósito, como fundamento de una comparación o de un establecimiento de analogías y similitudes fructíferas, es lo que se nos ofrece en el hecho de la descripción escrita de una experiencia sublime, en el caso del sufí, y lo que nos aportan la ideas, también escritas, de filósofos o pensadores que, aun siendo ajenos al universo espiritual del islam, ofrecen motivos para establecer una comparación. En este caso, la operación consistente en detectar similitudes y analogías procede asumiendo el fenómeno, lo dado, y salvaguardar su apariencia a la vez que se desvela lo oculto tras ella. Tal desvelamiento, que podemos nombrarlo con la expresión árabe referida al desvelamiento espiritual como kaxf al-mahchub, remite en el fondo a un ejercicio consistente en conducir el comentario e indagación de unos textos determinados a su origen arquetípico, lo que en términos de comentario coránico se entiende por tauil, y, por ende, a su común carácter universal.

158 Citado pot T. Burckhardt a partir del texto del Tratado de la Unidad de Ibn Arabi, op. cit., p. 35.

159 N. de Cusa, Apología de La docta ignorancia. Intr. Trad. y notas de S. Sanz, Pamplona, 1995, p. 96. El subrayado es mío.

160 N. de Cusa, La docta ignorancia, trad. M. Fuentes Benot. Aguilar, edición electrónica donde no encuentro la fecha.

161 R. Arnaldez, «Spinoza et la pensée arabe», Revue de Synthèse, 1978, XIV, pp. 151-173.

162 Youcef Djedi, «Spinoza et l´Islam: un étude des lieux», Philosophiques, 37, 2, 2010, pp. 275-298.

163 Spinoza, Tratado Breve, Trd. Atilano Domínguez, Alianza, Madrid, 1990, al comienzo del libro.

164 Citamos siempre a partir de la traducción de la Ética realizada por Vidal Peña, Editora Nacional, Madrid, 1984.

165 Op. cit., p. 158.

166 Ética, parte II, proposición XLIX, escolio, en op. cit., p. 169.

167 Ibid., p. 123.

168 Abd al-Karim al-Yili, Al-Insan al-Kámil. Trad. de T. Burckhardt, De l´Homme Universel, París, 1975, p. 90.

169 H. Corbin, Philosophie Iranienne et Philosophie compare. Teherán, 1977.

CONCLUSIONES

Llegados al final de este libro, creo haber sido fiel al propósito que declaré en la introducción del mismo: intentar un acercamiento a la obra del Maestro Sublime desde un punto de vista filosófico y externo, procurando, además, que lo dicho fuera asequible a un gran público lector que desea conocer quién fue y qué significado tiene, a mi juicio, su inmensa obra. Quien lo desee puede, a partir de aquí, proceder a una lectura sosegada de la misma en los libros que de él se han editado y publicado en nuestra lengua.

Desde Platón, sabemos que hay pensadores que nos proponen una explicación de la realidad del mundo que remite a una Realidad que la sustenta, un mundo eterno e imperecedero que se manifiesta como un duplicado sombrío en la niebla del mundo en el que vivimos. Mucho tiempo después, en el siglo XVIII, fue Kant quien nos dijo que de esa Realidad tan solo conocemos sus fenómenos permaneciendo ella misma en el incognoscible noúmeno que no podemos alcanzar. A comienzos del siglo XX, fue la física unida a la cosmología quien nos da cuenta de que esa realidad nuestra y la de nuestro mundo responde a circunstancias que no conocemos. Así, el cosmólogo Edward A. Milne (m.1950) dice, en la línea del pensamiento de Kant, que no hay algo como un «espacio físico», sino que tan solo hay el espacio escogido por el espectador que lo contempla como una estructura donde él puede ordenar los fenómenos. El autor, en un libro publicado tras su muerte, indica que si el ser humano tiene el poder y el deber de construir a priori un universo conceptual dando con ello una explicación coherente del mundo real, la causa de ese esfuerzo se debe a que un mismo Creador dio al universo sus leyes al mismo tiempo que daba a la razón humana la capacidad de entenderlas[170]. D. Bohm (m. 1992), físico teórico colaborador de Einstein, propuso un modelo de realidad que implicaba un estado «replegado» de la materia según el cual el orden de las

cosas que percibimos expresa un «orden implicado» en el que no son válidos nuestros conceptos de tiempo y espacio. Mucho más recientemente, el notable divulgador científico Michio Kaku decía, en 1994, que, si apariencia y realidad fuesen lo mismo, no habría necesidad de ciencia.

El pensamiento y la experiencia espiritual de Ibn Arabi ya advirtieron gran parte de esas aseveraciones que hoy formula la física teórica: apariencia de una realidad que se anuda a una Realidad que se sostiene por sí y en sí misma, verdades que remiten a una Verdad que las refleja, dispersión ordenada que se unifica en la Unidad o potencialidades sin número que se actualizan gracias a su atracción por el Acto, son todos ellos hechos de los que el sufí tuvo pleno conocimiento en cuanto emprendió el exilio de sí mismo hacia sí mismo, desde su apariencia a su Realidad verdadera, en la que Ibn Arabi confesó que vivía.

La realidad mundana, la vasta tierra de Al-lah, por la que el Maestro transitó en un peregrinaje continuo, fue para él el trasunto de la Verdadera realidad en la que permaneció hasta el fin de sus días. En 1223, Ibn Arabi decidió quedarse en Damasco para siempre, pues nos dice en sus Futuhat que es en Siria donde el Profeta dijo que debería vivirse porque es la mejor tierra de Al-lah y la que prefieren los mejores de Sus siervos, y es en Damasco donde dará fin a sus libros más importantes y de mayor resonancia futura, como son Los Engarces de la Sabiduría y Las Iluminaciones de La Meca. A finales del año 1229, dice Ibn Arabi al comienzo del primero de estos dos libros que vio en un sueño al Profeta con un libro en sus manos y le dijo: «Este es el libro de Los Engarces de la Sabiduría. Cógelo y dirígete a las gentes con él para que puedan sacar provecho de lo que dice».

Hacia 1232 debió dar por terminado su Diwán y pudo acabar las Iluminaciones, cuyo prólogo le fue inspirado por un sueño en el que vio al Profeta rodeado de todos los profetas, ángeles, santos y sabios del islam. En esa visión, Muhammad invita a Ibn Arabi a que ocupe su lugar en el púlpito y, tras investirlo con una túnica blanca, el Maestro pronuncia un largo sermón, que es el que leemos como prólogo de la obra, que «no la escribí yo, sino Al-lah, para provecho de las gentes, pues todo en él es una Revelación suya».

En plena vivencia de la Realidad, Ibn Arabi experimentó una visión, en 1229, donde vio en éxtasis

«(…) la Esencia individual de Al-lah por modo intuitivo. Vi Su apariencia exterior y Su intrínseca Realidad, como jamás la había visto en ninguna de mis anteriores intuiciones. A causa de ella, me sobrevino tan extraordinaria ciencia, deleite y gozo, que solamente quien personalmente la experimentase podría apreciarla. Y lo mejor de esta visión es la imposibilidad que yo encuentro en mí para desmentirla, disminuirla o aumentarla. Su figura la he puesto al margen tal como fue y quien la copie que no la altere. La figura era toda de luz blanca sobre fondo rojo también luminoso y se movía dulcemente en sí misma, sin trasladarse de lugar ni experimentar alteración en su estado y cualidad»[171].

Desde la Realidad en la que Ibn Arabi permanecía, el mundo en el que estaba no podía ser otra cosa que un conjunto de signos que otorgaban realidad a la aserción coránica respecto del mundo como un universo simbólico. Su misma obra es, por ello, un libro de signos y símbolos que proliferan en prodigioso desarrollo analógico y que es capaz de establecer relaciones inusitadas entre datos que, aparentemente, nada parecen tener en común. Podemos comprobar este hecho en su Uqla ya mencionada, donde, de acuerdo con la traducción y estudio de la misma hechos por G. López Anguita, también citado, el Primer Entendimiento es, analógicamente, el Cálamo supremo, la Perla blanca y el Águila. También el Alma universal es, en ese procedimiento analógico hecho por Ibn Arabi, la Tabla Guardada, la esmeralda o la tórtola, de la misma forma que el Cuerpo universal es el cuervo, o la materia prima, el grifo.

Desde el punto de vista de este simbolismo referido a los animales y a otros seres creados, vivos o inanimados, Ibn Arabi despliega ante nosotros un inmenso panorama en el que los mismos encarnan propiedades espirituales y estados de la pasión amorosa unitiva: palomas, camellos, gacelas, jardines, llamas, árboles, flores, perlas, colores, bordados, lunas, soles, tapices y una larga nómina de símbolos que manifiestan un depósito analógico infinito adecuado a la Infinitud que describe.

El intérprete de los deseos es el tesoro donde podemos encontrar ese rico simbolismo que alude a la Realidad del Amor por medio de percepciones que nos son asequibles. En el poema XXV de dicha obra, por ejemplo, Ibn Arabi alude a la saliva de la boca del amante, rudab en árabe, diciendo en la glosa del verso donde aparece este término que se trata de la Palabra que se comunica boca a boca, fahuanía, en una plática

confidencial que propicia la suavidad en el corazón de quien la recibe y no todas las ciencias la proporcionan del mismo modo, sino que solo ella es la que lo hace. La Palabra es simbolizada, por ello, como una miel untuosa y plateada, que simboliza la dulzura y la pureza, de la misma forma que la Luz divina, dice el Maestro, se compara con la luz de una lámpara, «si bien esta analogía no alcanza a describir la Realidad percibida, aunque la lengua árabe permite entender ciertas cosas con elementos simples por medio de sus correspondencias analógicas»[172].

La Realidad de la Unión, amorosa en su misma esencia, es la que procura el reposo perfecto «que arde de amor por ella llevándolo más allá de su humana condición», como dicen los versos del poema XLIV del mismo libro. Este traslado o conversión tiene lugar en el estado de transformación, tahaul, de todas las formas en las que el amante llega a ser un espíritu inmaterial que reside en la Última Morada que no es la muerte física, sino la residencia en el «dominio y estado de la condición natural de la humanidad».

En este estado acabó sus días Muhi al-Din Ibn Arabi, el Maestro al que hemos calificado de Sublime, rodeado de su familia y discípulos la noche del 16 de noviembre de 1240 en el domicilio de los Banu Zaqui en Damasco, donde, una vez lavado y amortajado el cuerpo del sufí murciano, fue trasladado a las afueras de la ciudad, al arrabal de la Salihía al pie del monte Casión, donde fue enterrado en el lugar donde ya reposaban los miembros fallecidos de la familia Banu Zaqui.

El lugar fue sitio de veneración durante mucho tiempo y también de abandono y dejadez en tiempos posteriores, aunque la memoria de la enseñanza del Maestro sobrevivió permanente y celosamente custodiada por sus discípulos. En la realidad mundana, sin embargo, esa memoria tuvo serias amenazas, la última de ellas en nuestro tiempo, cuando un diputado de la Asamblea popular egipcia obtuvo el mandato de la misma para que las Futuhat fuesen retiradas de la venta pública. Ello sucedió en 1979 y casi seiscientos años antes, el notable pensador y escritor Ibn Taimía (m. 1328), muy apreciado por la valía de sus ideas, redactó numerosas respuestas contrarias a las tesis emitidas por Ibn Arabi. Casi setenta años después, Ibn Jaldún (m. 1406), el padre de la historiografía árabe, emitió una sentencia jurídia proclamando un auto de fe contra los libros del Maestro Sublime. En todos estos casos, sin embargo, más allá de la letra de las sentencias condenatorias, sus autores y responsables no dejan de manifestar su

profunda admiración por el autor de las obras que se condenan. Así, el mismo Ibn Taimía no deja de reconocer que «para mí, Ibn Arabi fue, muy posiblemente, un santo» y de la misma opinión es al-Dahabi (m. 1348), discípulo de Ibn Taimía, que expresó el fondo verdadero de la oposición a la doctrina de Ibn Arabi: «Más les vale a los musulmanes quedarse en la ignorancia antes que tener este conocimiento tan sublime y sus sutiles conocimientos», como indica C. Addas en un comentario a la pervivencia de la doctrina del Maestro.

El dominio otomano llegó a Siria en 1516, un año antes de ocuparse de Egipto. Selim I, padre de Solimán el Magnífico, entró en Damasco el 28 de noviembre de ese año. Cuando los ejércitos turcos entraron en Constantinopla en 1453 con el sultán Mehmet II a su mando, la victoria sobre la clásica Bizancio fue atribuida a la intercesión de Ibn Arabi, que, en opinión de los otomanos, la había profetizado en vida. En agradecimiento a dicha profecía, Selim I ordenó la construcción de un mausoleo en el lugar donde estaba enterrado el Maestro, sobre el solar funerario de los Banu Zaqui. Allí se edificó una mezquita y un gran colegio o madrasa con abundantes legados piadosos para su mantenimiento. El viernes día 5 de febrero de 1518, se hizo la oración presidida por Selim. Al-Maqqari, famoso erudito y espiritual de origen andalusí, nos habla de dicho lugar en el año 1627, cuando visitó el sepulcro de Ibn Arabi para «atraer sobre mí sus bendiciones y poder ver las luces celestiales que sobre su tumba resplandecen».

170 E. A. Milne, Modern Cosmology and the Christian Idea of God, Oxford, 1952.

171 Citado por M. Asín en El Islam cristianizado, op. cit., p. 105. La figura que vio Ibn Arabi consiste en un pequeño círculo del que parten dos trazos divergentes desde la parte superior del mismo. En medio de dichos trazos está el nombre árabe Huwa, ÉL, que expresa la mismidad esencial de Al-lah.

172 El intérprete de los deseos. op. cit., p. 324.

Este libro se acabó de imprimir, por encargo de Editorial Almuzara, el 2 de abril de 2019. Tal día, del año 1783, nació el escritor estadounidense Washington Irving, autor de Cuentos de la Alhambra.